بریدِ فرنگ

۱۹۲۰ء میں علامہ سید سلیمان ندویؒ نے مولانا محمد علی وغیرہ کے ساتھ وفد خلافت کے ایک رکن اور طبقۂ علماء خصوصاً مولانا عبدالباری فرنگی محلی کے نمایندہ کی حیثیت سے مسئلۂ خلافت پر، اُس دور کے برطانوی وزیر اعظم مسٹر لائڈ جارج سے گفتگو کرنے اور ترکوں کے حق میں فیصلہ کے لئے لندن کا سفر کیا تھا، اور اسی ضمن میں وہ فرانس، اٹلی وغیرہ بھی آتے جاتے رہے، ان تمام مقامات سے ہندوستان کے جن بزرگوں، دوستوں، اور عزیزوں کے نام انھوں نے جو خطوط لکھے تھے، وہ اس میں جمع کر دیئے گئے ہیں، اس کا پہلا اڈیشن خود سید صاحب کی زندگی میں ان کے پیش لفظ کے ساتھ اُن کے اشاعتی ادارہ مکتبۃ الشرق کراچی سے شائع ہوا تھا، ایک عرصہ کے بعد یہیں سے اس کا دوسرا اڈیشن مولانا فضل ربی ندوی نے شائع کیا، اسی دوسرے اڈیشن کا عکسی اڈیشن دارالمصنفین نے اپنے مطبع معارف میں چھپوا کر شائع کیا ہے،

اس میں اس دور کی پوری دنیائے اسلام کے سیاسی و اجتماعی حالات، مسلمانوں کے سیاسی مسائل اور اہم اسلامی ملک کے مسلمان اکابر و مشاہیر کی دلچسپ ملاقاتوں کی تفصیل بھی آگئی ہے، اس دور کی اسلامی سیاست کو سمجھنے کے لئے اس کا مطالعہ بہت ضروری ہے،

قیمت :- ۱۷ ۔۰۰ روپے

جلد ۱۳۷ ماہ رجب المرجب و شعبان المعظم ۱۴۰۶ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۸۶ء عدد ۴

مضامین

مقالات

تلخیص و تبصرہ

شذرات

اجودھیا کی بابری مسجد کا قضیہ جاری ہے۔ فیض آباد کی ایک زیریں عدالت کے فیصلے سے ہندوؤں کا اس پر قبضہ ہو گیا ہے، مسلمانوں نے اس کے خلاف ہائی کورٹ میں اپیل کی ہے۔

اگر یہ مسجد برادران وطن کے قبضہ میں آگئی اور انھوں نے اس کو شہید کر کے مندر بنا دیا تو ان کو محبان وطن کی حیثیت سے بڑے ٹھنڈے دل سے سوچنا ہوگا کہ اس کے بعد انھوں نے کیا پایا اور کیا کھویا، کیا اس سے ہندو مذہب کا از سر نو احیا ہو جائے گا، کیا ہمارے برادران وطن پھر تمام دنیا میں اونچے ہو جائیں گے، کیا اجودھیا رام چندر جی کی جنم بھومی کی حیثیت سے ایک بار پھر اپنی پرانی عظمت کے ساتھ لوگوں کی نظروں کے سامنے آجائیگا، رامائین کے بیان کے مطابق اجودھیا چھیانوے ہزار سال سے آباد ہے اس طویل مدت میں اس کو دنیا کی بہترین تیرتھ گاہ بلکہ سیاحوں، زائروں اور تماشائیوں کے لیے جنت نگاہ اور مینو سواد ہو جانا چاہیے تھا۔ مگر یہ شہر جس حال میں ہے، وہ دیکھا جا سکتا ہے، ہماری حکومت کے بیرونی مہمان اس ملک کے بہت سے قابل دید مقامات کی سیر کرنے کے لیے بھیجے جاتے ہیں، مگر کوئی بیرونی مہمان اجودھیا دیکھنے کے لیے نہیں بھیجا جاتا، کیا بابری مسجد اس تیرتھ گاہ تک پہونچنے میں رکاوٹ پیدا کرتی رہی، کیا اس کے منہدم ہونے کے بعد اجودھیا کو وہ سب کچھ حاصل ہو جائے گا۔ جو اب تک نہیں ہو سکا ہے۔

اور اگر ایسا نہ ہو سکا تو یہ سوچنے کی بات ہے کہ اس مسجد کے انہدام سے کیا نہ صرف ہندوستان بلکہ عالم اسلام کے مسلمانوں کی دل آزاری نہ ہوگی۔ کیا اس سے ہندوستان کی نیک نامی میں اضافہ ہوگا، گذشتہ ۳۰ سال قومی یکجہتی جذباتی ہم آہنگی اور سیکولرزم کی جو تعلیمات دی گئی ہیں، کیا وہ برقرار رہ سکیں گی، کیا ہندوستان کے مسلمان یہ سوچنے پر مجبور نہ ہو جائیں گے کہ جب ان کی عبادت گاہیں محفوظ نہیں ہیں تو ان کا وجود کیسے محفوظ رہ سکے گا، قومی بھاؤ کا تقاضا یہ ہے کہ ملک کی اکثریت دینی اقلیتوں کے دلوں کو اپنی رواداری، فراخدلی، بیرحشی بلکہ جھک کر تسخیر کرے، نہ کہ ان کو اپنے اقتدار اور حکومت کے زعم میں ان کو آزردہ، دلگیر اور غیر مطمئن رکھے، قومی بھاؤ اور حب الوطنی کے لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ہر چیز میں یکسانیت پیدا کی جائے، سکھوں نے تہذیبی اور تمدنی حیثیت سے وہ ساری چیزیں اختیار کر لی تھیں جو آج کل کے قومی بھاؤ کے علم بردار چاہتے ہیں، مگر وہاں جو کچھ ہو رہا ہے اس سے سبق سیکھا جا سکتا ہے۔

اور اگر بابری مسجد کا قضیہ صرف اس لیے اٹھایا گیا ہے کہ یہ ظاہر کیا جائے کہ مسلمان اپنے دور حکومت میں صرف مندروں کو منہدم کرتے رہے تو پھر یہ کہنے میں بالکل تامل نہیں کہ ہندوستانی سیاست دانوں کا نہیں بلکہ مورخوں کا ایک کمیشن مقرر کیا جائے جو یہ جائزہ لے کہ ہندوستان میں جب سے مسلمان آئے اس وقت سے اب تک مسلمانوں نے کتنے مندر منہدم کیے اور ہندوؤں نے کتنی مسجدیں شہید کیں، دونوں کے اعداد و شمار سے یہ فیصلہ ہو جائے گا کہ کون زیادہ قصوروار ہے۔

اب تو صاف اور غیر متعصب ذہن رکھنے والے ہندو مورخین اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی حکومت کے زمانے میں جو مندر منہدم کیے گئے وہ یا تو سرکشی کے مرکز یا معصیت کے اڈے تھے، ڈاکٹر ایشور ٹوپا نے اپنی کتاب پالٹکس ان پری مغل ٹائمس میں لکھا ہے کہ فیروز شاہ تغلق کے زمانے میں بعض مندر بد اخلاقی کے اڈے تھے ان کے میلوں میں ہندو اور مسلمان دونوں شریک ہوتے تھے، عورتیں بھی وہاں آتی تھیں، اس لئے مندر عبادت گاہ کے بجائے شیطنت کے مرکز بن گئے تھے، فیروز شاہ تغلق نے اسلامی اور اخلاقی جذبے کے ماتحت ان مخرب اخلاق اڈوں کو منہدم کرا دیا، یہ ایک الگ سوال ہے کہ فیروز شاہ کو عوام کی بد اخلاقی دور کرنے کا حق تھا یا نہیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ فیروز شاہ نے جو کچھ کیا اس میں مذہبی جنون کو دخل نہ تھا، بلکہ عوام کے اخلاق کو سنوارنے کے لیے ایسا کیا، اگر اس میں مندروں کو انہدام کرنے کا جذبہ ہوتا تو ہندوستان کے سارے مندروں کو برباد کرا دیتا۔

لیکن اس نے ایسا نہیں کیا، ذمیوں کے حقوق کی بنا پر تمام مندر محفوظ رہے۔ (صفحہ ۳۴۴)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں غیر مسلموں نے آپ کی مملکت میں اگر آپ کی حکومت تسلیم کر لی تھی تو ان کو آپ نے یہ حقوق دیے تھے کہ ان کی جانیں، ان کا مذہب، ان کی زمینیں، ان کے اموال، ان کے حاضر و غائب، ان کے قافلے، ان کے سفراء، ان کی مورتیں، اللہ کی امانت اور اس کے رسول کی ضمانت میں ہیں، ان کی موجودہ حالت میں کوئی تغیر نہ کیا جائے گا، اور نہ ان کے حقوق میں سے کسی حق میں دست اندازی کی جائے گی، اور نہ ان کی مورتیں بگاڑی جائیں گی، کوئی اسقف اپنی اسقفیت، کوئی راہب اپنی رہبانیت، کلیسا کا کوئی منتظم اپنے عہدہ سے نہ ہٹایا جائے گا، جو بھی کم یا زیادہ ان کے قبضہ میں ہے اسی طرح رہے گا، اس کے زمانہ جاہلیت کے کسی جرم یا خون کا بدلہ نہ لیا جائے گا، ان سے فوجی خدمت نہ لی جائے گی، اور ان پر عشر لگایا جائے گا، اور اسلامی فوج ان کی سرزمین کو پامال کرے گی، ان میں جو شخص اپنے کسی حق کا مطالبہ کرے گا اس کے ساتھ انصاف کیا جائے گا۔ (فتوح البلدان بلاذری، صفحہ ۷۰، مطبوعہ مصر، دین رحمت، مطبوعہ دارالمصنفین ۳۸-۳۴) اسی پر صحابہ کرام کا عمل رہا، اور اگر تعصب کی عینک اتار کر ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے، تو معلوم ہوگا کہ یہی روایت سندھ میں محمد بن قاسم کی آمد سے بہادر شاہ ظفر تک کے عہد تک قائم رہی، اگر اسلام کی ان تعلیمات کی کہیں اور کسی زمانے میں کبھی سے خلاف ورزی ہوئی، تو اسلامی نقطہ نظر سے اس سے جرم کا ارتکاب ہوا۔

ہاں اس کی مثالیں ضرور ملیں گی کہ ہندوستان میں کچھ مندر مسلمانوں کے عہد میں منہدم کئے گئے مگر اس لیے نہیں کہ یہ ہندوؤں کی عبادت گاہیں تھیں، بلکہ اس کے اسباب کچھ اور تھے، جن کا تجزیہ غیر متعصبانہ انداز سے کرنے کی ضرورت ہے، اورنگ زیب مندر شکنی کا سب سے بڑا مجرم قرار دیا جاتا ہے، برطانوی حکومت کے اشارہ سے جدوناتھ سرکار نے اورنگ زیب کی جو پانچ جلدیں لکھی ہیں، ان میں اس کی مندر شکنی کی تفصیل پورے زور و بیان کے ساتھ لکھی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ اس نے اپنی شہزادگی اور بادشاہت کے زمانے میں

سارس پور، چنتامن، احمد آباد، اورنگ آباد کے گاؤں ستارا، سومناتھ، بنارس کے وشوناتھ، متھرا کے کیشو رائے مندر اور اجین کے مندر کو منہدم کرا دیا، ان کی گنتی کی جائے تو ان کی تعداد سات آٹھ سے زیادہ نہیں ہوتی، ان مندروں کے انہدام کا ذکر جدوناتھ سرکار اس طرح کرتے ہیں جیسے اورنگ زیب پورے ہندوستان کے مندروں کو منہدم کرنے کا تہیہ کئے ہوئے تھا، مگر اس نے اپنی راجدھانی آگرہ اور دہلی کے کسی مندر کو منہدم نہیں کیا، اور حیرت تو یہ پڑھ کر ہوتی ہے کہ وہ پچیس برس تک دکن میں رہا، وہاں اجنتا اور الورہ ہے جو اس کی آخری آرام گاہ سے میل دو میل پر واقع ہیں، ان کو اس نے مسمار نہیں کیا، بلکہ اس کا درباری مورخ یعنی مآثر عالمگیری کا مصنف ان کو نظر فریب سیرگاہیں، کہہ کر ان کی تعریف کرتا ہے۔

(مآثر عالمگیری، صفحہ ۳۳۸)

اورنگ زیب نے جن مندروں کو منہدم کیا اس کے اسباب کے تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے، ڈاکٹر بی۔ این پانڈے آج کل اڑیسہ کے گورنر ہیں انکی نظر ہندوستان کی تاریخ پر بڑی گہری ہے، اورنگ زیب نے بلاشبہ وارانسی کے وشوناتھ مندر کو منہدم کرایا۔ اس انہدام کی نوعیت کی وضاحت جناب بی۔ این پانڈے نے ۲۷ جولائی ۱۹۷۷ء میں راجیہ سبھا کی ایک تقریر میں اس طرح کی کہ اورنگ زیب بنگال جا رہا تھا، تو وارانسی کے پاس سے بھی گذرا، اس کے جلو میں ہندو راجے بھی تھے، انھوں نے اورنگ زیب سے درخواست کی کہ یہاں ایک روز قیام کیا جائے تاکہ ان کی رانیاں وارانسی جاکر گنگا میں اشنان اور وشوناتھ جی کی پوجا کر سکیں، فوجی کیمپ سے وارانسی پانچ میل دور تھا، اورنگ زیب کے حکم سے فوج متعین کر دی گئی، رانیاں پالکیوں میں روانہ ہوئیں، انھوں نے گنگا میں اشنان کیا اور وشوناتھ مندر میں پوجا کے لیے گئیں، اور رانیاں واپس آگئیں مگر کچھ کی مہارانی لاپتہ تھی، ہر طرف اس کی تلاش ہوئی، کہیں نہیں ملی، اس گمشدگی پر اورنگ زیب بہت برہم ہوا، اس نے مہارانی کی تلاش میں اپنے اونچے عہدیداروں کو مندر کے اندر بھیجا، انھوں نے دیکھا کہ اس میں گنیش جی کی مورتی دیوار میں نصب ہے، لیکن اس میں حرکت ہوتی رہتی ہے، یہ مورتی اپنی جگہ

ہٹائی گئی تو اس کے نیچے زینے ایک تہ خانہ کے اندر جاتے تھے، لوگوں کے تعجب کی انتہا نہ رہی، جب انھوں نے مہارانی کو اس تہ خانہ میں پایا، اس کی عصمت ریزی ہو چکی تھی، اور وہ رو رہی تھی، راجاؤں نے اورنگ زیب سے فریاد کی بڑا اہم مسئلہ تھا، اورنگ زیب نے حکم دیا کہ یہ پوتر احاطہ ناپاک کر دیا گیا ہے، وشوناتھ کی مورتی تو کہیں اور جگہ منتقل کر دی جائے، لیکن مندر مسمار کر دیا جائے، اور مہنت کو گرفتار کرکے سزا دی جائے۔ ڈاکٹر پٹابی سیتا رامیہ نے اپنی مشہور کتاب دی فیدرس اینڈ اسٹونس میں اس واقعہ کو پوری سند کے ساتھ لکھا ہے، اور ڈاکٹر پی۔ ایل۔ گپتا نے بھی جو پٹنہ میوزیم کے کیوریٹر رہ چکے ہیں، اس واقعہ کو دہرایا ہے۔

راجیہ سبھا کی اسی تقریر میں جناب بی۔ این۔ پانڈے نے یہ بھی کہا کہ ڈاکٹر تیج بہادر سپرو کے مشورے سے میں نے مختلف اہم مندروں کے مہنتوں کو خطوط لکھے کہ اگر اورنگ زیب نے ان کے مندروں کو کچھ جاگیریں دی ہیں تو اس کے فرامین کی فوٹو اسٹیٹ کاپیاں میرے پاس بھیج دی جائیں، میرے تعجب کی انتہا نہ رہی جب مہاکلیشور، اجین، بالاجی مندر، چترکوٹ، اومانند گوہاٹی، شترونجے کے جین مندروں اور اسی طرح شمالی ہند کے دو سو مندروں اور گردواروں کی طرف سے مجھکو ایسے فرامین کی نقلیں ملیں جو ۱۰۶۹ھ یعنی ۱۶۵۹ء سے لے کر ۱۰۹۱ھ یعنی ۱۶۸۰ء تک جاری کئے گئے تھے، اگر اور کاوش و جستجو کی جائے تو مجھکو یقین ہے کہ اور بھی بہت سی ایسی مثالیں ملیں گی، پھر اندازہ ہوگا کہ غیر مسلموں کے ساتھ اورنگ زیب کا سلوک کیسا کریمانہ رہا۔

خود ڈاکٹر راجندر پرشاد نے اپنی کتاب انڈیا ڈیوائیڈیڈ میں لکھا ہے کہ الہ آباد میں اورنگ زیب کے دو ایسے فرامین ہیں جو مشہور مندر سومیشور ناتھ کے پجاریوں کو اس نے عطا کئے، گورکھپور کے جسٹس جیندر رگیان چند نے اپنی فراخدلی اور محنت سے اورنگ زیب کی تقریباً دو درجن ایسی دستاویزین جمع کی ہیں، جو اس نے ہندوستان کے مختلف مندروں اور پجاریوں کے لیے جاری کیں، ان پر انھوں نے ایک طویل مضمون بھی لکھا جو ۱۹۵۹ء کے

پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کے جرنل میں شائع ہوا، اس کو راقم نے اپنی کتاب "مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری جلد سوم (صفحہ ۱۸۰-۱۲۸) میں بھی شائع کر دیا ہے، مگر ان تمام حقایق کے باوجود انگریزوں نے جو سبق پڑھایا تھا کہ اورنگ زیب کیا بلکہ ہندوستان کے تمام مسلمان حکمران ہندوکش، ظالم اور ستمگر تھے، اسی کی رٹ اب تک لگائی جا رہی ہے، بابری مسجد کا قضیہ اسی ہندوکشی، ظلم اور ستمگری کے خلاف انتہا پسند ہندوؤں کی ایک مہم ہے، جس کے لیے تاریخ کے واقعات کو توڑ موڑ کر پیش کرنے میں بڑی مہارت دکھائی جا رہی ہے۔

اب یہ مہم چلائی جا رہی ہے تو پھر اس کی طرف بھی توجہ مبذول ہونی چاہئے کہ خود ہندوؤں نے کتنی مسجدیں شہید کیں، جہانگیر اور شاہ جہاں کے عروج کے زمانے میں گجرات میں ہندوؤں نے جا بجا مسجدوں کو توڑ کر ان کی جگہوں پر اپنے گھر بنا لئے تھے، (بادشاہ نامہ از عبدالحمید لاہوری۔ جلد دوم صفحہ ۵۷) علی عادل شاہ نے ۹۷۶ھ میں بیجا نگر کے راجہ رام راج کو نظام شاہ بحری کے خلاف اپنی مدد کے لئے بلایا تو رام راج نے علی عادل شاہ کے قلمرو کی تمام مسجدیں جلا دیں۔ (تاریخ فرشتہ جلد دوم صفحہ ۳۰) خود جدوناتھ سرکار نے اعتراف کیا ہے کہ اورنگ زیب کے زمانے میں ست نامیوں نے نارنول کو لوٹ کر اس کی تمام مسجدیں منہدم کر دیں۔ (ہسٹری آف اورنگ زیب جلد ۳ صفحہ ۲۹۷) اورنگ زیب ہی کے عہد میں کنور بھیم سنگھ نے گجرات میں تین سو مسجدوں کو جلا دیا، (دیرو دیو صفحہ ۱۶۴) اورنگ زیب از ظہیر الدین فاروقی صفحہ ۱۳۲) سیواجی نے افضل خاں کے خلاف مہم میں بھیونڈی اور کلیان کی مسجدوں کو برباد کیا۔ (فاروقی صفحہ ۱۳۴) اورنگ زیب کے جانشین بہادر شاہ اول کی وفات کے بعد جودھپور کے راجہ جسونت سنگھ کے لڑکے اجیت سنگھ نے جودھپور کی مسجدیں شہید کرکے ان کی جگہوں پر مندر بنوائے۔ (منتخب اللباب از خافی خاں جلد دوم صفحہ ۶۲۳) سکھوں نے اپنی حکومت کے زمانے میں جو ہزاروں مسجدیں برباد کیں، اس کی داستان علحدہ ہے۔ (تاریخ لاہور، از کنھیا لال کپور۔ صفحہ ۱۵۱ و ۱۳۵)

۱۹۴۷ء کے بعد ہندوستان میں مسجدوں کی جو بے حرمتی اور بربادی کی گئی، اس کی الناکی اب بھی

آنکھوں سے دیکھی جاسکتی ہے، ۱۹۶۱ء میں حکومت ہند نے برنی کمیٹی مقرر کی تھی، اس کی رپورٹ سے معلوم ہوا کہ اس وقت تک صرف دہلی کی تقریباً ۱۰۶ مسجدیں ایسی تھیں جن کے تصرف سے مسلمان محروم تھے ان پر یا تو حکومت یا ہندوؤں کا قبضہ تھا، اور اب تک وہ واگذاشت نہیں ہوسکی ہیں، دہلی مسلمان بادشاہوں کا بھی دار السلطنت رہا، لیکن کسی مستند حوالے سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے کہ یہاں ایک سو چھتر (۱۷۶) مندروں کے تصرف سے ہندو محروم کر دیے گئے تھے، ۱۹۷۹ء میں مغربی بنگال اسمبلی میں ایک سوال کے جواب میں بتایا گیا کہ صرف کلکتہ میں ۵۹ مسجدیں ایسی ہیں جن کے قبضے سے مسلمان نہ صرف محروم ہیں بلکہ ان پر ہندوؤں کا تصرف ہے، اور بعض مسجدوں کو گوبر سے لیپا جاتا ہے، ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کی کسی تاریخ سے یہ پتہ نہیں چلایا جاسکتا ہے کہ صرف ایک شہر کے ۵۹ مندروں کی ایسی بے حرمتی کی گئی۔ اور اخباروں میں برابر ذکر آرہا ہے، کہ دہلی سے پاکستان کی سرحد تک نو ہزار مسجدیں ایسی ہیں جو غیر مسلموں کے تسلط میں ہیں۔

بابری مسجد کی غلط اور گمراہ کن تاریخ پیش کر کے ہندوؤں کے جذبات مشتعل کیے گئے اور کیے جا رہے ہیں، موجودہ دور میں مسلمان اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں کہ ان کی عبادت گاہوں کے ساتھ کیا کچھ نہیں کیا جارہا ہے، پھر بھی وہ ملک کے ساتھ وفاداری اور قومی بہاؤ کے ساتھ چلنے کا مطالبہ جاری ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ بابری مسجد کا جو قضیہ کھڑا کر دیا گیا ہے، اس میں مذہبی تعصب اور انتہا پسند ہندوؤں کی ہٹ کی فتح ہوگی، یا حکومت ملک کی خیر خواہی اور دوستی میں صحیح اور دانشمندانہ قدم اٹھا کر اپنے تدبر، دور اندیشی اور انجام بینی کا ثبوت دے گی، نہ صرف حکومت بلکہ پورے ہندوستان کو سوچنا ہے کہ بابری مسجد کو توڑ کر یہاں کے نو کروڑ مسلمانوں کے دلوں کو توڑا جائے گا یا جوڑا جائے گا۔

مقالات

امام اشعری اور مستشرقین

از جناب مرزا محمد یوسف صاحب، استاذ مدرسہ عالیہ رامپور

(۳)

۲۸- کتاب الاستشہاد، جس میں ثابت کیا گیا ہے کہ معتزلہ کے دلائل سے خدا کا علم، قدرت اور دوسری صفات ثابت ہوتی ہیں[۱]

یہ ترجمہ گمراہ کن حد تک مبہم ہے، اصل میں ہے:

الفنا کتابا فی الاستشهاد اربنا فیه کیف یلزم المعتزلة علی حجتهم فی الاستشهاد بالشاهد علی الغائب ان یثبتوا علم الله وقدرته وسائر صفاته[۲]

ہم نے اصول استشہاد کے باب میں ایک کتاب تالیف کی جس میں ہم نے یہ دکھایا ہو کہ معتزلہ جو شاہد سے غائب پر استدلال (استشہاد) کیا کرتے ہیں ان کے اس استدلال سے خود ان کو لازم ہو جاتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت اور دیگر صفات کا اثبات کریں (حالانکہ وہ

یہ ہے اصول استشہاد کی حقیقت اور اس کی افادیت کے متعلق امام اشعری اور ان کے متبعین کا موقف،

---

[۱] معارف ص ۲۹۹ سطر ۹ - ۱۰ [۲] تبیین ص ۱۳۱ سطر ۱۷ - ۱۹-

مگر مسٹر مکارتھی کے ترجمے سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام اشعری نے کوئی کتاب لکھی تھی، جسے ایک رنگین عنوان سے معنون کرنے کے لیے کتاب الاستشہاد کا نام دیا تھا، نیز معتزلہ جو دلائل دیتے تھے، اس سے خود صفات باری کا اثبات ہوتا ہے،

لیکن یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ "استشہاد" دیگر منطقی اعمال کی طرح ایک خاص انداز استدلال کا نام تھا، جسے عموماً قیاس الغائب علی الشاہد کہتے تھے، اور جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے لیے (جو حواس سے غائب ہے،) جب کوئی حکم ثابت کرنا چاہتے تھے تو اس کو ممکنات پر (جو مشہود ہیں) قیاس کیا کرتے تھے کہ چونکہ یہ حکم شاہد کے لیے ثابت ہے اس لیے غائب کے لیے بھی ثابت ہوگا، چنانچہ شرح المواقف میں ہے،

الطريق الثاني من ذينك الطريقين	ان دو ضعیف طریقوں میں سے دوسرا طریقہ
الضعيفين قياس الغائب على الشاهد	قیاس الغائب علی الشاہد ہے، اس طریقہ کو صرف
وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات	اس وقت استعمال کرتے تھے جب اللہ تعالیٰ کے
حكم لله سبحانه فيقيسونه على	واسطے کوئی حکم ثابت کرنا چاہتے تھے تو اسے ممکنات
الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون	پر بطور قیاس فقہی (analogy) قیاس کرتے
اسم الغائب عليه تعالى لكونه	تھے اور اللہ تعالیٰ پر "اسم غائب" کا اطلاق کرتے تھے
غائبا عن الحواس۔[1]	کیونکہ وہ حواس سے غائب ہے۔

اشاعرہ اس کی افادیت کلیہ کے منکر تھے، شرح المواقف میں ہے۔

وهو اي هذا الاثبات بطريق اليقين	اور وہ یعنی اس باب کا یقینی طور پر ثابت کرنا
مشكل جدا۔[2]	بہت زیادہ مشکل ہے۔

لیکن یہ انداز استدلال بعض غیر مسلم متکلمین کا عموماً اور معتزلہ کا خصوصاً معمول بہ تھا، اور وہ اکثر

۱؎ دیکھو شرح المواقف۔

شاہد سے غائب پر استشہاد کے ذریعہ حجت قائم کیا کرتے تھے، اس لیے امام اشعری نے بطریق الزام ان پر حجت قائم کی کہ ان کے اس انداز استدلال[1] کی صحت کی صورت میں ان پر لازم آتا ہے کہ وہ علم و قدرت اور دیگر صفات باری کا بھی اثبات کریں، مثلاً ہم شاہد میں دیکھتے ہیں کہ انسان عالم بھی ہے، متکلم بھی ہے، سمیع بھی ہے، بصیر بھی ہے، لہذا اگر غائب کو شاہد پر قیاس کیا جا سکتا ہے، تو ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ علم قدرت اور دیگر صفات سے متصف ہے، (حالانکہ معتزلہ صفات باری کی نفی کرتے تھے۔)[2]

یہ الزامی انداز استدلال اشاعرہ کا معمول بہ تھا، چنانچہ قاضی ابوبکر الباقلانی اپنی کتاب التمہید (ص ۹۸، ۹۹) میں جب براہمہ نبوت کے محال ہونے کو قیاس الغائب علی الشاہد کے اصول پر ثابت کرنا چاہتے ہیں تو ان کی اس تعلیل فاسد کی تضعیف اسی الزامی انداز میں کرتے ہیں۔

فان قالوا الدليل على انه لا يجوز	پس اگر براہمہ یہ کہیں کہ اس بات کی دلیل کہ اللہ تعالیٰ
ان يرسل الله رسولا الى خلقه	کیلئے یہ جائز نہیں ہو کہ وہ کسی کو مخلوق کی جانب رسول
انا وجدنا الرسول في الشاهد	بنا کر بھیجے یہ ہو کہ شاہد و معقول میں ہم بھیجنے والے
والمعقول في جنس المرسل	کی جنس سے ہوتا ہو...... تو ان سے
...... فيقال لهم	کہا جائیگا کہ تمہارے استدلال پر لازم آتا ہو کہ اللہ تعالیٰ
فيجب على اعتلالكم هذا الا يكون	نہ مخلوق پر حجت قائم کرنے والا ہو نہ انھیں حکم دینے والا ہو
الله سبحانه محتجا على الخلق	یہ وجہ اس [illegible] کے جو اس نے تمہارے قول کے
ولا امرا لهم بما وضعه فيها	مطابق ان میں وضع کر دیا ہو کہ اچھے کام کرنا اور
عندكم من وجوب فعل الحسن و	اور برے کا چھوڑنا فرض ہو...... کیونکہ
ترك القبيح ...... لان	شاہد میں حجت قائم کرنے والا اور حکم دینے والا اسی جنس

۱؎ محجم الاستشہاد بالشاہد علی الغائب۔ ۲؎ الفرق بین الفرق۔ ص ۹۳

المحتج الآمر فی الشاهد من جنس
المأمور المحتج علیه

سے ہوا کرتا ہے جس سے وہ شخص جسے حکم دیا جائے
اور اس پر حجت قائم کی جائے۔

اسی طرح اس سے ذرا قبل فرماتے ہیں۔

ویقال لهم ان بنیتم الامر علی
قبح ذلک فی الشاهد بزعمکم فیجب
ان تقضوا علی ان الفاعل للعالم
لا یفعله الا لاجتلاب منفعة
او دفع مضرة او داع دعاه الی
الفعل وبعثه علیه وانه تعالی
جسم مولف ذو حیز وقبول للاعراض
وفی مکان دون مکان لانکم لم
تعقلوا فاعلا فی الشاهد الا کذلک

اور ان سے کہا جائیگا کہ اگر تم اپنے گمان کے مطابق حکم
کی بنیاد اس بات پر قائم کرتے ہو کہ شاہد میں یہ بات
بری ہے تو تم پر واجب ہو کہ یہ بھی تسلیم کرو کہ فاعل عالم کسی
فائدے کے حصول یا کسی نقصان کے دور کرنے یا کسی ایسی
غرض کے پیچھے جس نے اسے اس کام پر آمادہ کیا ہو کوئی
کام نہیں کرتا اور یہ کہ اللہ تعالی جسم ہے حیز رکھتا ہے۔
اعراض کو قبول کرنے والا اور مخصوص مکان میں متمکن
ہے کیونکہ شاہد میں تم کسی فاعل کا ان صفات کے
متصف ہوئے بغیر تصور نہیں کر سکتے۔

لیکن مسٹر مکارتھی کہتے ہیں "کتاب الاستشہاد" جس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ "معتزلہ کے دلائل سے خدا کا علم، قدرت اور دوسری صفات ثابت ہوتی ہیں"۔

معتزلہ کے دلائل بے شمار تھے، ان میں سے یہاں کون سے دلائل و انداز استدلال مراد ہیں، مسٹر مکارتھی کے ترجمے سے اس کا کچھ پتہ نہیں چلتا، حالانکہ تبیین ابن عساکر میں اس کی پوری وضاحت موجود ہے۔

۴۹ ۔ شیئ پر ایک کتاب۔ اس میں اس خیال کی تردید کی گئی ہے کہ اشیاء بہرحال اشیاء ہیں، چاہے وہ معدوم ہوں[1]، یہ ترجمہ مبہم ہی نہیں بلکہ یقیناً غلط ہے۔ اصل میں ہے۔

---

[1] معارف۔ ص ۳۰۰ سطر ۵-۶۔

والفنا کتابا فی باب شیئ وان الاشیاء
هی اشیاء وان عدمت رجعنا عنه
ونقضناه فمن دفع الیه فلا یعولن علیه[1]

اور ہم نے شئی (کے مباحث) پر ایک کتاب تالیف کی
(بالخصوص اس مسئلے میں) کہ اشیاء بہرحال اشیاء ہیں،
اگرچہ وہ معدوم ہوں، ہم نے اس کتاب سے (بعد میں)
رجوع کر لیا اور اس کی تردید لکھی، پس کسی کو ہماری
کتاب ملے تو اس پر ہرگز اعتماد نہ کرے۔

یہ دو کتابیں ہیں، ایک امام اشعری کے زمانہ اعتزال کی اور دوسری اعتزال سے تائب ہونے کے بعد کی، پہلی کا نام ہے۔

"کتاب فی باب شیئ وان الاشیاء هی اشیاء وان عدمت"

اس کی تفصیل یہ ہے کہ فلاسفہ میں افلاطون امثال مجردہ (Zogos) کا قائل تھا بعد کے حکماء پر اس کا بڑا گہرا اثر پڑا، چنانچہ جب افلاطونی اور ارسطا طالیسی فلسفوں میں تطبیق کی کوشش کی گئی، تو حکمائے متاخرین نے اعیان و حقائق کے وجود اور ماہیت میں تفریق و انفکاک کا اصول تراشا کہ ممکنات کا وجود ان کی ماہیت پر زائد ہوتا ہے، لہذا ماہیت وجود سے خالی ہو سکتی ہے، یعنی اعیان صفت وجود سے متصف ہوئے بغیر بھی اعیان بنے رہتے ہیں،

تیسری اور چوتھی صدی کے معتزلیوں نے بھی فلاسفہ سے اس "جواز تعری الماهیة عن الوجود" کے مسئلے کو اخذ کر کے یہ موقف اختیار کیا کہ معدوم ممکن نفی محض نہیں ہے، بلکہ من وجہ ثابت ہے، ان مفکرین معتزلہ میں ابو علی الجبائی خصوصی اہمیت رکھتا ہے، وہ اپنے عہد کا سید الطائفہ اور ایک مستقل مذہب "الجبائیہ" کا بانی تھا، اس کی بھی یہی رائے تھی، چنانچہ المحصل میں امام رازی نے "تفصیل قول الفلاسفة والمعتزلة فی المعدومات" کے عنوان کے تحت لکھا ہے۔

---

[1] تبیین۔ ص ۱۳۳ سطر ۵-۶۔

زعم ابو یعقوب الشحام وابو علی الجبائی وابنه ابو هاشم ..... ان المعدومات الممکنة قبل دخولها فی الوجود ذوات و اعیان وحقائق۔[1]

ابو یعقوب الشحام، ابو علی الجبائی اور موخرالذکر کے بیٹے ابو ہاشم کا گمان ہے کہ معدومات ممکنہ وجود میں داخل ہونے (موجود ہونے) سے پہلے بھی ذوات اور اعیان اور حقائق ہوا کرتے ہیں۔

اسی الجبائی کے شاگرد رشید امام ابو الحسن الاشعری تھے، اس لیے وہ بھی اپنے زمانۂ اعتزال میں اس عہد کے معتزلی متکلمین کی طرح اسی مسلک کے قائل تھے، اور اسی لیے انھوں نے کتاب "فی باب شیٔ و ان الاشیاء ہی اشیاء و ان عدمت" کے نام سے وقت کے اس مروجہ مسئلے پر اپنے افکار کو قلمبند کیا۔

غرض یہ ایک کتاب ہے جو امام اشعری نے اپنے زمانۂ اعتزال میں تصنیف کی تھی، لیکن "ان الاشیاء ہی اشیاء و ان عدمت" کا مسئلہ محض ایک دلچسپ حماقت ہی نہیں بلکہ اپنے اندر ایک خطرناک الحاد کو چھپائے ہوئے ہے، کیونکہ اگر اس مسئلے کو اس کی آخری حد تک سوچا جائے تو اس کا یہ ملحدانہ منطقی نتیجہ برآمد ہوتا ہے، جو بعض معتزلہ کا مسلک بھی تھا کہ "اس علم کے بعد کہ دنیا کا ایک پیدا کرنے والا ہے پھر بھی یہ شک باقی رہتا ہے کہ وہ صانع عالم موجود بھی ہے یا نہیں" امام رازی کہتے ہیں۔

واتفقوا علی انه بعد العلم بان للعالم صانعا عالما قادرا حیا حکیما مرسلا للرسل یمکننا الشک فی انه هل هو موجود او لا لان نعرف ذالک بالدلیل لانهم لما جوزوا اتصاف

اسپر معتزلہ کا اتفاق ہے کہ اس بات کے علم کے بعد بھی کہ عالم کا ایک صانع ہے جو عالم ہے، قادر ہے، حی (زندہ) ہے، حکیم ہے اور رسولوں کو بھیجنے والا ہے، ہمارے لیے یہ شک کرنا ممکن ہے کہ آیا وہ موجود ہے یا نہیں، الا یہ کہ ہم اس (صانع عالم کے وجود) کو کسی

[1] الفصل ص ۳۶۔

المعدوم بالصفة لم یلزم من اتصاف ذات الله تعالی بصفة العالمیة والقادریة کونه موجودا[1]

(خارجی) دلیل سے جان لیں، کیونکہ جب معتزلہ نے یہ جائز قرار دیا کہ معدوم بھی صفت سے متصف ہو سکتا ہے تو اللہ تعالی کے عالمیت اور قادریت کی صفات سے متصف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ موجود بھی ہو۔

اس لیے جب تیسری صدی کے اختتام پر امام اشعری اعتزال سے تائب ہوئے تو جہاں معتزلہ کی اور بدعات سے توبہ کی اس مسئلے سے بھی رجوع کیا، اور اپنے مسلک قدیم کی تردید میں ایک مستقل کتاب لکھی، چنانچہ خود فرماتے ہیں۔

رجعنا عنه ونقضناه[2]

ہم نے اس کتاب سے رجوع کیا اور اسکی تردید لکھی۔

اس رجوع کا نتیجہ اشاعرہ کا مذہب مختار ہے کہ وجود واجب اور ممکن دونوں میں عین ماہیت ہوا کرتا ہے، چنانچہ شرح المواقف میں ہے۔

المقصد الثالث فی ان الوجود نفس الماهیة او جزءها او زائد علیها ..... فاما ان یکون نفس الماهیة فی الکل ای الواجب والممکن جمیعا او زائدا علیها فی الکل او یکون نفس الماهیة فی الواجب زائدا علیها فی الممکن

مقصد سوم اس بحث میں کہ وجود نفس ماہیت ہے یا ماہیت کا جزء ہے یا ماہیت پر زائد و ماہیت سے علیحدہ ہے..... پس یا تو سب میں یعنی واجب اور ممکن دونوں میں وجود نفس ماہیت ہوگا یا سب میں (واجب اور ممکن دونوں میں) ماہیت پر زائد ہوگا یا واجب میں نفس ماہیت ہوگا اور ممکن میں ماہیت پر زائد ہوگا..... پس اس مسئلے میں تین مذہب

[1] المحصل۔ ص ۳۸۔ [2] تبیین۔ ص ۱۳۳ سطر ۶۔

...... فانحصرت المذاهب فی ثلثة احدها للشیخ ابی الحسن الاشعری وابی الحسین البصری من المعتزلة انه نفس الحقیقة فی الکل ای الواجب والممکنات کافة ....

ہو گئے، ان میں سے ایک شیخ ابی الحسن الاشعری اور معتزلہ میں سے ابی الحسین البصری کا مذہب ہے کہ وجود واجب اور ممکن دونوں میں نفس حقیقت (عین ماہیت) ہوتا ہے، ....

غرض یہ نقض (تردید) ایک مستقل کتاب ہے، مگر مسٹر مکارتھی نے امام اشعری کی کتابوں کی تعداد لکھتے وقت دونوں کتابوں کو ایک ہی کتاب محسوس کیا حالانکہ تبیین میں جو کچھ "اللمع" سے نقل کیا گیا ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے دو مستقل کتابیں لکھی تھیں، پہلی "ان الاشیاء ہی اشیاء وان عدمت" کی تائید میں، اور دوسری اس کی تردید میں، لیکن جناب مستشرق کی ہمہ دانی نے دو کتابوں کو ایک کتاب بنا کر خلط مبحث کر دیا۔ "شئی پر ایک کتاب اس میں اس خیال کی تردید کی گئی ہے کہ اشیا بہرحال اشیا ہیں، چاہے وہ معدوم ہوں۔"

۶۸ - جبائی کے سوالوں کے جواب میں[1]

قارئین کرام کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ آخر وہ کیا سوالات تھے جو الجبائی نے کیے تھے، مسٹر مکارتھی نے ان سوالات کی نوعیت سے تعرض کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی، حالانکہ تبیین کی روایت کے مطابق امام صاحب نے ان سوالات کی نوعیت بھی کھول کر بیان کر دی ہے اصل میں ہے۔

والفنا کتابا اجبنا فیه عن مسائل الجبائی فی النظر والاستدلال وشرائطه[2]

ہم نے ایک کتاب تالیف کی جس میں الجبائی کے ان سوالات کا جواب دیا جو انھوں نے نظر و استدلال اور شرائط نظر کے سلسلے میں کیے تھے۔

۱؎ معارف۔ ص ۳۰۰ سطر ۱۹، ۲؎ تبیین ص ۱۳۴ - سطر ۱۱ - ۱۲۔

غالباً مسٹر مکارتھی "نظر" اور "استدلال" کے مصداق سے کما حقہ واقف نہ تھے، اس لیے انھوں نے اس کو صاف اڑا دیا۔ حالانکہ نظر و شرائط نظر اور استدلال مفکرین اسلام کا خاص موضوع رہے ہیں اور اصول و کلام کی تمام مستند کتابیں ان کی بحثوں سے معمور ہیں، مثال کے لیے شرح المواقف کو لیجیے، موقف اول کا مرصد خامس مسائل نظر کی، اور موقف سادس مسائل استدلال کی تبیین و توضیح اور بحث و تمحیص پر مشتمل ہے، اسی طرح قاضی بیضاوی کی طوالع الانوار کے مقدمہ میں ان مباحث کا ذکر کیا گیا ہے، اور اس کی فصل ثالث میں حجج (استدلال) کا، اور فصل رابع میں خصوصیت سے احکام نظر کا ذکر ہے، اسی طرح ابن حاجب (المتوفی ۶۴۶ھ) نے مختصر منتہی الاصول کے مقدمہ میں مسائل نظر و استدلال کو ذکر کیا ہے[1] اس کے علاوہ اور بہت سی تحریروں میں اس کا ذکر ہے، مگر مسٹر مکارتھی نے اس کتاب کے موضوع کی اتنی توضیح بھی نہیں کی جتنی تبیین کذب المفتری کی ظاہر عبارت سے مستفاد ہو سکتی تھی۔

۶۹ - کتاب فی الرد علی الفلاسفہ :- اس میں تین مقالے ہیں :- ابن قیس منادی کے رد میں، ہیولیٰ اور طبائع پر یقین رکھنے والوں کے رد میں اور ارسطو کے ان خیالات کے رد میں جو عالم اور افلاک سے متعلق ہیں[2]۔

یہ ترجمہ بھی گمراہ کن ہے، اگر قارئین کرام اس کا تبیین کذب المفتری کی اصل عبارت سے موازنہ فرمائیں گے، تو یہ چیز واضح ہو جائے گی، تبیین میں ہے۔

والفنا کتابا فی الرد علی الفلاسفة یشتمل علی ثلاث مقالات ذکرنا فیه نقض علی ابن القیس الدهری وتکلمنا فیه علی القائلین بالهیولی

اور ہم نے فلاسفہ کے رد میں ایک کتاب لکھی جو تین مقالوں پر مشتمل ہے، اس میں ہم نے ابن قیس دہری کے دلائل کا رد کیا ہے اور ان لوگوں پر جو ہیولیٰ کے قائل ہیں یا طبائع کے قائل ہیں (مادہ پرست

۱؎ مختصر المنتہی الاصول۔ ص ۲۰۴ ۲؎ معارف۔ ص ۳۰۰، سطر ۱۹، ص ۳۰۱ سطر ۱-۲

والطبائع ونقضنا فيه علل ارسطاطاليس في السماء والعالم وبينا ما عليهم في قولهم باضافة الاحداث بالنجوم وتعليق احكام السعادة والشقاوة بها۔[1]

یا میٹریلسٹ) پر اعتراض کیے ہیں، اور ارسطو کی ان دلیلوں کی تردید کی ہے جو اس نے کتاب السماء والعالم میں بیان کی ہیں، اور یہ بیان کیا ہے کہ منجمین جو حوادث روزگار کے ستاروں کی جانب منسوب ہونے کے قائل ہیں اور جو نیک بختی اور بدبختی کے احکام کو ستاروں کی گردش سے متعلق سمجھتے ہیں ان پر ان کے اس قول کی بنا پر کیا کیا اعتراض

چند چیزیں قابل غور ہیں۔

۱۔ مسٹر مکارتھی نے "الدہری" کا ترجمہ مناوی (غالباً مادی) کیا ہے، حالانکہ دہریہ اور مادہ پرستوں میں بڑا فرق ہے۔

۲۔ "ارسطو کے ان خیالات کے رد میں جو عالم اور افلاک سے متعلق ہیں"!! کاش اگر مسٹر مکارتھی نے اسلامیات کا مطالعہ کیا ہوتا تو معلوم ہوتا کہ "السماء والعالم" ارسطو کی ایک کتاب کا نام ہے جسے لاطینی زبان میں "De coelo" اور اصل یونانی میں "περὶ οὐρανοῦ" کہتے ہیں، ابن الندیم "الفہرست" میں ارسطو کی کتب طبعیات کے ضمن میں کہتا ہے۔

الكلام على كتاب السماء والعالم، وهو اربع مقالات نقل هذا الكتاب ابن البطريق واصلحه حنين ....[2]

کتاب السماء والعالم پر کلام: وہ چار مقالات پر مشتمل ہے، اس کتاب کو ابن البطریق نے نقل کیا۔ اور حنین نے اس ترجمہ کی اصلاح کی۔

[1] تبیین۔ ص ۱۳۴ سطر ۱۲-۱۰۔ [2] الفہرست لابن الندیم ص ۳۵۔

اسی عبارت کو قفطی نے بھی ارسطاطالیس کے ذکر میں دہرایا ہے۔[1]

"كتاب السماء والعالم والكلام عليه وهو اربع مقالات نقل هذا الكتاب ابن البطريق۔"

یہی نہیں بلکہ قفطی نے "الفہرست" کے علاوہ ایک دوسرے حوالے سے ارسطو کی جو فہرست دی ہے (جو ایک شخص مسمی بطلیموس کے مکتوب بنام غلس سے ماخوذ ہے)، اس میں بھی اس کتاب کا ذکر ہے۔ کتاب فی السماء والعالم اربع مقالات۔[2] اسی کتاب السماء والعالم کی تلخیص دوسرے لوگوں کے علاوہ ابن رشد اندلسی نے بھی کی، جسے دائرۃ المعارف حیدرآباد نے شائع کر دیا ہے، مگر تعجب ہے مسٹر مکارتھی ان سب حقائق سے ناآشنا ہیں، اور بیدریغ یہ لفظی ترجمہ کر دیا ہے کہ "ان خیالات کے رد میں جو عالم اور افلاک سے متعلق ہیں"۔

۳۔ اس کتاب کے موضوع کا تیسرا جز، منجمین کا رد ہے جو اس بات کے قائل تھے کہ حوادث روزگار گردش نجوم کا نتیجہ ہیں، اور نیک بختی کو ستاروں سے متعلق گردانتے تھے۔

في قولهم باضافة الاحداث بالنجوم وتعليق احكام السعادة والشقاوة بها۔

ان کے حوادث روزگار کو ستاروں کی طرف منسوب کرنے اور نیک بختی و بدبختی کے احکام کو ان ستاروں سے متعلق سمجھنے کے عقیدے کے باب میں۔

منجمین کی تردید متکلمین اسلام کا عام موضوع تھی، چنانچہ امام اشعری کے شاگرد کے شاگرد قاضی ابوبکر الباقلانی نے "التمہید" میں مفصل طور پر منجمین کا رد کیا ہے، اس باب کا نام ہے "باب الکلام علی المنجمین"۔ امام اشعری نے بھی، اس کتاب کے اس جز میں ان ایرادات و اعتراضات کو بیان کیا ہے، جو منجمین پر وارد ہو سکتے ہیں، لیکن مسٹر مکارتھی نے اس کا ترجمہ تک کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی۔

۴۔ ابوالہذیل کے رد میں حرکت کے سلسلے میں۔[3]

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء۔ ص ۳۰۔ [2] ایضاً ص ۳۳ سطر ۱۸۔ [3] معارف ص ۳۰۱۔

یہ ترجمہ اگر گمراہ کن نہیں تو حیران کن ضرور ہے۔ اس سے محض یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو الہذیل العلاف یا تو حرکت کے وجود خارجی کا قائل تھا، یا منکر اور امام اشعری نے اس کا رد کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے۔

متکلمین حدوث عالم کے قائل ہیں، یعنی سلسلۂ حوادث کو ازل کی جانب کہیں نہ کہیں منقطع ہونا چاہئے، اور وہی بدو آفرینش و تخلیق کائنات ہے۔ ابو الہذیل العلاف بھی اس عقیدے کا سرگرم مبلغ تھا۔ ایک مجلس مناظرہ میں اس سے کہا گیا کہ تم لوگ اس بات کے قائل ہو کہ سلسلۂ حوادث ابدی جہت میں لاالیٰ نہایت چلا جاتا ہے، مثلاً سکان بہشت ابدالآباد تک نعیم جنت سے محظوظ ہوتے رہیں گے تو جس طرح سلسلہ حوادث ابدی جہت میں لاالیٰ نہایت جا سکتا ہے، اسی طرح ازل کی جہت میں بھی لاالیٰ نہایت جا سکتا ہے۔ لہذا عالم کے لیے حدوث زمانی (Creation in Time) ضروری نہیں۔ یہ سنکر ابو الہذیل سٹ پٹا گیا، اور کہنے لگا نہیں، جس طرح حوادث کے سلسلہ کا ازل میں ممتد الی لانہایۃ ہونا ناقابل تصور ہے، اسی طرح وہ ابد میں بھی لاالیٰ نہایہ نہیں جا سکتا پس بہشتیوں اور دوزخیوں کی حرکات کہیں نہ کہیں منقطع ہو جائیں گی، اور ایک وقت ایسا آئے گا کہ نہ جنتی کسی مزید نعمت جنت سے محظوظ ہو سکیں گے اور نہ دوزخی کسی مزید تکلیف دوزخ سے عذاب پا سکیں گے چنانچہ شہرستانی نے لکھا ہے۔

الخامسة قوله ان حركات اهل الخلدين تنقطع وانهم يصيرون الى سكون دائم جموداً ...... وهذا قريب من مذهب جهم اذ حكم بفناء الجنة والنار

پانچویں قابل اعتراض بات ابو الہذیل العلاف کا یہ قول کہ اہل جنت اور اہل دوزخ کی حرکات کبھی نہ کبھی منقطع ہو جائیں گی اور دائمی سکون کی حالت میں جامد ہو جائیں گی ..... یہ قول جہم بن صفوان کے مذہب کے قریب قریب ہے کیونکہ اس نے بھی

وانما التزم ابو الهذيل هذا المذهب لانه لما التزم في مسئلة حدوث العالم ان الحوادث التي لا اول لها كالحوادث التي لا آخر لها اذ كل واحد لا تتناهى۔ قال انى لا اقول بحركات لا تتناهى آخراً كما لا اقول بحركات لا تتناهى اولاً بل يصيرون الى سكون دائم[1]

جنت اور دوزخ کے فنا ہو جانے کا حکم لگایا تھا، ابو الہذیل کو اس مذہب کا اس طرح قائل ہونا پڑا کہ جب حدوث عالم کے مسئلے میں اسے یہ الزام دیا گیا کہ وہ حوادث جن کا آغاز نہ ہو ان حوادث کی طرح ہیں جن کا انجام نہ ہو، کیونکہ دونوں لامتناہی ہیں تو ابو الہذیل کہنے لگا کہ میں جس طرح ان حرکات کا قائل نہیں ہوں جو اپنے آغاز میں لامتناہی ہیں اسی طرح ان حرکات کا بھی قائل نہیں ہوں جو اپنے انجام میں لامتناہی ہیں بلکہ وہ دائمی سکون

[illegible]

یہ ابو الہذیل العلاف کا مذہب مشہور ہے۔[2] عامۂ متکلمین نے اس کا رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ حوادث اور حوادث مستقبلہ میں بنیادی فرق ہے، اور ایک کا قیاس دوسرے پر قیاس مع الفارق ہے، اس موضوع پر امام ابو الحسن الاشعری نے ایک کتاب تصنیف کی تھی، جس کا نام ابن فورک نے "کتاب الرد فی الحرکات علی ابی الہذیل" بتایا ہے۔

لیکن مسٹر مکارتھی نے کتاب کو ایک قسم کا فلسفہ طبیعیات کا مسئلہ بنا دیا ہے۔

۲۸ ۔ کتاب فی متشابہ القرآن:۔ اس میں اشعری نے ملاحدہ اور معتزلہ کو ایک ہی زمرے میں شمار کر کے ان کا رد کیا ہے، اور ابن الراوندی کی کتاب التاج کا بھی رد ہے۔[3] اصل میں ہے:

وكتاب فى متشابه القرآن جمع

کتاب فی متشابہ القرآن اس میں امام صاحب نے

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی ج اول ص ۲۳۔ [2] تبیین۔ ص ۱۳۵ سطر ۱۹ [3] معارف ۲۰۰۰ سطر ۱۰-۱۱

فیہ بین المعتزلۃ والملحدین	معتزلہ اور ملحدین دونوں کو ایک گروہ محسوب
فیما یطعنون بہ فی متشابہ الحدیث	کیا ہے کہ دونوں احادیث متشابہات پر طعن کرتے تھے
ونقض کتاب التاج علی ابن الراوندی[1]	اور نقض کتاب التاج ابن راوندی کے خلاف ہے

اس میں دو باتیں قابل غور ہیں (۱) مسٹر مکارتھی کے ترجمے سے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ امام اشعری نے ملاحدہ اور معتزلہ کو ایک ہی زمرے میں کیوں شمار کیا ہے؟ لیکن تبیین کذب المفتری کی تصریح سے اس کی وجہ معلوم ہو جاتی ہے، کہ یہ دونوں گروہ احادیث متشابہات پر طعن کیا کرتے تھے، چنانچہ امام اشعری سے پہلے اور بعد میں بہت سے علمائے اسلام نے ان مطاعن کا جواب دیا ہے، امام اشعری سے پہلے ابن قتیبہ نے "تاویل مختلف الحدیث" اسی موضوع پر لکھی تھی، اور امام اشعری کے بعد امام ابن فورک نے "تاویل مشکل الحدیث" لکھی، بہرحال امام اشعری نے اپنی اس کتاب میں معتزلہ اور ملاحدہ کے ان مطاعن و اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ جو وہ متشابہات قرآن و متشابہات حدیث پر وارد کیا کرتے تھے۔

۲۔ مسٹر مکارتھی نے لکھا ہے کہ اسی کتاب میں ابن الراوندی کی کتاب کا بھی رد ہے، حالانکہ یہ ایک مستقل کتاب ہے، جس کا عنوان "نقض کتاب علی ابن الراوندی" ہے، اور کتاب متشابہ القرآن میں جس کا موضوع متشابہات احادیث پر اعتراضات کا جواب ہے۔ "کتاب التاج" کا انضمام بالکل ہی بے جوڑ ہے، کتاب التاج کا موضوع خود امام اشعری کے لفظوں میں قدم عالم کے عقیدے کی تائید ہے۔

کتاب التاج وھو الذی نص فیہ	کتاب التاج اور وہ کتاب ہو جس میں
القول بقدم العالم[2]	(ابن الراوندی) نے عالم کے قدیم ہونے کے
	عقیدے کی حمایت کی ہے۔

لیکن اس سے ایک جانب امام اشعری کے علم کلام کی نوعیت کے بارہ میں غلط فہمی پیدا ہوتی ہے۔

---

[1] تبیین ص ۱۳۵ سطر ۱۲-۱۳ [2] ایضاً ص ۱۲۹ سطر ۴-۵

اور دوسری جانب ان کتابوں کی تعداد بھی کم ہو جاتی ہے، یہ دو کتابیں ہوتی ہیں، مگر مسٹر مکارتھی نے

۸۳ ـ کے ضمن میں دونوں کو ایک محسوب کیا ہے۔

۹۰ ـ ایک رسالہ عقائد پر، اس بارے میں کہ آیا "خلق" کا استعمال صحیح ہے[1]۔

یہ ابہام انتہائی گمراہ کن ہے "عقائد" اور "خلق کا استعمال" میں کیا تعلق ہے، پھر اس فقرے کا کہ "خلق کا استعمال صحیح ہے" کیا مفہوم ہے؟ کس کی شان میں؟ خالق کی شان میں یا مخلوق کی شان میں؟ اصل یہ ہے۔

رسالۃ فی الایمان وھل یطلق	ایک رسالہ ایمان (اصطلاحی) کے باب میں
علیہ اسم الخلق[2]	کہ آیا اسے مخلوق کہا جا سکتا ہے یا نہیں (ایمان
	پر خلق کا اطلاق ہو سکتا ہے یا نہیں)

یہ ایک معرکۃ الآرا مسئلہ ہے کہ ایمان مخلوق ہے، یا غیر مخلوق، چنانچہ مشائخ حنفیہ میں بھی اس باب میں سخت اختلاف ہے، علمائے سمرقند اس کے مخلوق ہونے کے قائل ہیں، اور علمائے بخارا غیر مخلوق ہونے کے بلکہ مؤخر الذکر میں سے بعض علماء مثلاً ابن الفضل، شیخ اسمٰعیل بن الحسین الزاہد، اور ائمہ فرغانہ نے تو اس مبالغہ کیا ہے کہ جو خلق ایمان کا قائل ہو، اس کے کفر کا فتویٰ دیدیا، اور اس پر کلام باری کے مخلوق ہونے کے قائل ہونے کا الزام لگایا، علامہ ابن الہمام الحنفی (المتوفی ۸۶۱ھ) "المسایرہ" میں لکھتے ہیں۔

المسئلۃ الثانیۃ لمشائخ الحنفیۃ	دوسرا مسئلہ، مشائخ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہو کہ
خلاف فی ان الایمان مخلوق او غیر	ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق، پہلا قول علمائے سمرقند
مخلوق والاول عن اھل السمرقند	سے اور دوسرا قول علمائے بخارا سے منقول ہے بعد
والثانی من البخاریین بعد اتفاقھم	اس بات کے وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ بندوں کے

---

[1] معارف ص ۳۰۱ سطر ۹ ص ۳۰۲ سطر ۱ [2] تبیین ص ۱۳۶ سطر ۸-۹

على ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ بعض مشائخ بخارى كابن الفضل والشيخ اسمٰعيل بن الحسين الزاهد وتبعهم ائمة فرغانة فكفروا من قال بخلق الايمان والزموا عليه خلق كلام الله تعالى

تمام افعال اللہ تعالیٰ کے خلق کیے ہوئے ہیں اور بعض مشائخ بخارا مثلاً ابن الفضل اور شیخ اسمٰعیل ابن الحسین الزاہد نے اس باب میں بہت زیادہ مبالغہ کیا ہو اور ائمہ فرغانہ نے اس میں ان کا اتباع کیا اور اس شخص کی تکفیر کی جو خلق ایمان کا قائل ہو، اور اس پر کلام باری کے مخلوق ہونے کے قائل ہونے کا الزام لگایا۔

غالباً قیام بغداد کے زمانہ میں جب امام اشعری کو متعصب حنابلہ کا مقابلہ درپیش تھا مسئلہ خلق ایمان[1] سے ان کا سابقہ پڑا، کیونکہ ان کے مشہور دشمن الاہوازی نے جو گروہ حشویہ سے تعلق رکھتا تھا مسئلہ خلق ایمان کے باب میں امام اشعری کے موقف کو ان کے مطاعن کی فہرست میں محسوب کیا ہے، اور اس اعتراض کو نقل کرتے ہوئے حافظ ابن عساکر نے لکھا ہے:۔

واما قوله فی مسئلة الایمان فمن جنس ما تقدم فيه فی البهتان۔

اور اہوازی نے مسئلہ ایمان کے بارہ میں جو کچھ امام اشعری کی جانب منسوب کیا ہو وہ اس کی پچھلی بہتان تراشیوں کے مانند ہے

اس لئے اس مسئلہ خاص میں امام اشعری نے زیر بحث رسالہ لکھا تھا، یہ رسالہ آج ناپید ہے، لیکن حافظ ابن عساکر نے اس کا تفصیلی مطالعہ کیا تھا، چنانچہ فرماتے ہیں۔

وقد وقفت على هذه المسئلة من تصنيف ابی الحسن فوجدت

اور میں امام ابی الحسن کی تصنیف کے ذریعہ اس مسئلے سے واقف ہوا، اور اس کتاب میں

[1] المناظرہ ص ۱۹۱

استدلاله فيها يدل على هذا التفصيل الحسن[1]

ان کے (انداز) استدلال کو اس پسندیدہ تفصیل پر دلالت کرنے والا پایا۔

مسئلہ ایمان کے باب میں امام اشعری کا موقف بتصریح حافظ ابن عساکر حسب ذیل ہے۔

وابو الحسن لا يقول بقدم الايمان على الاطلاق وانما يقول بقدم صفات العليم الخلاق فمن اسمائه التی سمى به نفسه "المومن" قال سبحانه (الملك القدوس السلام المومن المهيمن) فقيل انه مشتق من الايمان وقيل بل هو ماخوذ من الامان فمن قال انه مشتق من الايمان فلانه صدق نفسه فقال (ومن اصدق من الله قيلا) ومن قال انه ماخوذ من الامان فلانه امن اولياءه من ظلمه فلا يظلمهم فتيلا، فابو الحسن نفى الخلق عن الايمان الذی هو صفة من صفات الرحمٰن

امام ابو الحسن الاشعری علی الاطلاق ایمان کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کی صفات کے قدیم ہونے کے قائل ہیں، اور اللہ تعالیٰ کے اسما میں سے جن سے اس نے اپنی ذات کو موسوم کیا ہے "المومن" بھی ہے، اللہ سبحانہ فرماتا ہے (الملک القدوس السلام المومن المہیمن) چنانچہ کہا گیا کہ لفظ "مومن" "ایمان" سے مشتق ہے اور یہ بھی کہا گیا کہ "ایمان" سے نہیں بلکہ "امان" سے مشتق ہے، پس جو شخص یہ کہتا ہے کہ لفظ "مومن" ایمان سے مشتق ہے تو اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کی تصدیق کی ہے (اسے سچا بتایا ہے) "ومن اصدق من اللہ قیلا" اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ وہ "امان" سے ماخوذ ہے تو اس بنا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے دوستوں کو اپنے ظلم سے

[1] تبیین ابن عساکر۔

فاما الایمان الذی
هو صفة الانسان
محدث وصفته قدیمة
وهل یتصور ذالك
الا من مسخ بعد الانسانیة
بهیمیة"۔

بجوف بنا دیا ہے فلا یظلمہم
فتیلاً" یعنی امام ابوالحسن الاشعریؒ
اس ایمان سے "خلق" کی نفی کی ہے جو
اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت
ہے، رہا وہ جو انسان کی صفت ہو تو اس کا
قائل ہونا سراسر بہتان ہے اور کیونکر ممکن
ہے کہ انسان تو حادث ہو، اور اس کی صفت
قدیم ہو، اور وہی شخص اس بات کا تصور کر سکتا ہے
جس کی انسانیت مسخ ہو کر بہیمیت بن گئی ہو۔

غرض زیر بحث رسالہ کا موضوع یہ ہے کہ ایمان پر کس صورت میں مخلوق ہونے کا اور کس صورت میں غیر مخلوق ہونے کا اطلاق ہوتا ہے، مگر جناب مستشرق کی معراج تحقیق یہ ہے کہ "ایک رسالہ عقائد پر اس بارے میں کہ آیا خلق کا استعمال صحیح ہے"۔

ملاحظہ ص ۳۹۳-۳۹۲

یہ ہے مشتے نمونہ از خروارے، مستشرقین یورپ کی تحقیق انیق !!

خیامؔ

از سید صباح الدین عبد الرحمٰن

عمر خیام مشرق سے زیادہ مغرب میں مقبول ہوا، فریڈرک روزن نے لکھا ہے کہ مشرق کے کسی شاعر کو اتنی مقبولیت نہیں ملی جتنی کہ خیام خیمہ دوز کو ہوئی۔ مغرب میں اس سے دلچسپی، اس کی رباعیات کے اس انگریزی ترجمہ سے ہوئی جو فٹز جیرالڈ نے کیا۔ یہ ایک سو ایک رباعیوں کے اس کے ترجمے ایسے مقبول ہوئے کہ انجیل کی عبارت کے بعد انگریزی بولنے والوں کی زبان پر یہی اشعار ہوتے۔

خیام کی رباعیات جرمن، فرانسیسی اور روسی زبانوں میں بھی ترجمہ ہوئیں، یوروپی مصنفوں میں ویلنٹین ژدکوؤسکی، ڈی بی سن روس، ہیرون الن، جون پین، مس جینا، دی کیڈل، ای جی براؤن، آرتھر کرسٹینس، ادورتھ فولڈ اورسی، ایف روزن وغیرہ نے خیام سے بڑی دلچسپی لی ہے لیکن اس کی ذات سے بے سروپا کہانیاں، داستانیں، افسانے اور دوسرے مصنفوں کی بعض تصانیف اور کچھ دوسرے شاعروں کی رباعیات ایسی منسوب ہو گئیں کہ وہ ایک رند مشرب شاعر کی حیثیت سے مشہور ہو گیا، جو شراب اور عورتوں کے پیچھے دیوانہ رہا۔ جرمن مستشرق ریمر نے اس کو آزاد خیال اور مذہب کا تمسخر کرنے والا شاعر بتایا، لارڈ ٹینسن نے لکھا کہ یہ تمھارا عمر ایک عظیم کافر ہے، طامس کارلائل نے اس کو ایک ایرانی بدمعاش کی حیثیت سے پیش کیا۔ اور ایک انگریز پادری نے اس کو ہزمجسٹی ابلیس کا سفیر اعظم اور معزز قاصد کہا۔ (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے مولانا شبلی اور عمر خیام از آر۔ ایف بھاجی والا صفحہ ۵۶-۵۷)۔

ان تمام غلط فہمیوں کو مولانا شبلیؒ نے شعر العجم جلد اوّل اور پھر مولانا سید سلیمان ندویؒ نے اپنی زیر نظر کتاب خیام میں دور کیا۔

مولانا شبلیؒ نے لکھا کہ خیام کو آج زمانہ، شاعر کی حیثیت سے جانتا ہے، لیکن وہ فلسفہ میں بو علی سینا کا ہمسر اور مذہبی علوم اور فن ادب و تاریخ میں امام فن تھا۔ (صفحہ ۲۰۳) آگے چل کر لکھتے ہیں۔ امام غزالی نے بھی اس کا اعتراف کیا کہ خیام کو فن قرأت کی جو معلومات تھیں وہ قرا میں سے کسی کی نہیں ہو سکتیں (ص ۲۰۳) وہ مفسرین کے اقوال، ان کے دلائل اور شواہد، اس تفصیل سے بیان کرتا تھا کہ ان کو قلمبند کر لیا جاتا تو اچھی خاصی کتاب بن جاتی (صفحہ ۲۰۴) وہ جب فلسفیانہ خیالات بیان کرتا تو امام غزالی بھی کہہ اٹھتے، جَآءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ، اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا۔ (ص ۲۰۴)

ان باتوں کو مولانا شبلیؒ نے جس انداز میں پیش کیا ہے۔ اس سے یورپ کی پھیلائی ہوئی غلط فہمی ضرور دور ہوئی کہ خیام محض ایک ایرانی بدمعاش۔ عظیم کا فرشتہ تھا۔ اور پھر خیام کی رباعیات ہی کے سہارے یہ ساری باتیں ثابت کی جا رہی تھیں، مگر مولانا شبلیؒ نے خیام کی رباعیات کا دوسرے زاویہ نگاہ سے مطالعہ کیا۔

مولانا شبلیؒ اس کی رباعیات پر بھی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ خیام کی رباعیاں، اگرچہ سینکڑوں اور ہزاروں ہیں۔ لیکن سب کا قدر مشترک صرف چند مضامین ہیں، دنیا کی بے ثباتی خوش دلی کی ترغیب، شراب کی تعریف، مسئلہ جبر، توبہ و استغفار، ان میں سے ایک ایک مضمون کو وہ سو سو دفعہ ادا کرتا ہے لیکن ہر دفعہ اس طرح بدل کر ادا کرتا ہے کہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی نئی چیز ہے، دنیا کی بے ثباتی اور اس سے عبرت کا مضمون، نہایت پامال مضمون ہے، لیکن خیام ہر بار ایک نیا اسلوب ڈھونڈ لاتا ہے کہ نیا اثر پیدا کرتا ہے، توبہ استغفار، ایک فرسودہ مضمون ہے، لیکن جس طرح خیام اس کو ادا کرتا ہے، سننے والے کی آنکھ سے آنسو نکل پڑتے ہیں، مغفرت کی دعا، اس جدت اسلوب سے مانگتا ہے کہ دعا کا اثر بڑھ جاتا ہے (ص ۲۰۸)

وہ نہایت شوخ اور ظریف الطبع تھا، اس لیے اکثر مضامین کو ظرافت اور شوخی کے پیرایہ میں ادا کرتا ہے جس میں اس کے خمریات بھی ہیں، وہ فلسفی اور حکیم تھا، صوفی نہ تھا۔ ورنہ حافظ کی طرح یہی شراب، شراب معرفت بن جاتی (صفحہ ۲۱۶) خیام کی شاعری میں فلسفہ بھی ہے، اور یہ فلسفہ لاعلمی کا ہے یعنی تم کون ہو۔ کہاں سے آئے ہو۔ کیا کرتے ہو، کہاں جاؤ گے؟ خیام ان سوالوں کی تحقیقات کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ ان سے بڑھ کر فلسفہ کے اور کیا مسائل ہو سکتے ہیں۔ (صفحہ ۲۲۲) خیام، جبر کا قائل اور معتقد تھا (ص ۲۲۴) خیام کے بارے میں عام خیال ہے کہ اس کے یہاں اپیکوریس کی آواز بازگشت ہے، یعنی کھاؤ، پیو اور خوش رہو، لیکن خیام سے ایسے خطرناک فلسفہ کی توقع نہیں۔ اس نے بہت سی رباعیوں میں معاد، جزا اور سزا کا اقرار کیا ہے، نیکوکاری اور برائیوں سے بچنے کی ہدایت کی ہے (صفحہ ۲۲۶) خیام کی اخلاقی تعلیم میں ریاکاری سب سے بڑا جرم ہے، اور اس نے جس خوبی سے اس کی پردہ دری کی ہے آج تک کسی نے نہیں کی ہے (صفحہ ۲۲۸)

مولانا شبلیؒ نے خیام کی شاعری کی خوبیوں کو بڑی حد تک واضح کیا، لیکن اس کے حالات، تصانیف اور دوسرے مشاغل کی تفصیلات پر زیادہ بحث نہیں کی ہے، شعر العجم کی پہلی جلد میں عمر خیام پر صرف ایک باب ہے جو ۳۱ صفحے پر مشتمل ہے، اس میں تفصیلات کی گنجائش بھی نہ تھی۔ وہ خود لکھتے ہیں کہ "ہماری کتاب کا اصل موضوع شاعری ہے۔ (صفحہ ۲۰۶) اسی لیے خیام پر جو کچھ ۳۱ صفحے میں لکھا ہے۔ ان میں ۲۳ صفحے تو اس کی شاعری پر ہے۔ بقیہ آٹھ صفحے میں اس کے حالات فضل و کمال، تصانیف اور یورپ میں اس کی قدردانی کا ذکر ہے، ظاہر ہے کہ ان محدود صفحات میں پھیل کر لکھنے کا موقع نہ تھا، حالات تو ڈھائی صفحے میں لکھ کر ختم کر دیے گئے ہیں، جس میں دولت شاہ کے تذکرہ کے حوالے سے حسن بن صباح، خیام اور نظام الملک کی معاصرت کا بھی ذکر کر گئے ہیں۔ جب شعر العجم کی جلدیں شائع ہوئیں تو سالہا سال بعد مرتبہ مولوی عبد الحق میں ان پر محمود شیرانی کی تنقیدیں شائع ہوئیں، مولانا شبلیؒ نے خیام پر جو کچھ لکھا تھا

اس پر اس زمانہ کے اورنٹیل کالج لاہور کے پروفیسر ڈاکٹر شیخ محمد اقبال نے اکتوبر ۱۹۲۲ء کے رسالہ اردو میں کچھ تنقیدیں کیں۔ یہ حصہ تنقیدات شعر العجم میں شامل کر دیا گیا ہے۔ اس میں انھوں نے اس بات پر تعجب کا اظہار کیا کہ مولانا نے حسن بن صباح نظام الملک اور خیام تینوں کو ایک ہی مکتب میں ہم سبق کیسے قرار دیا۔ وہ خود ہی یہ لکھتے ہیں کہ یہ حصہ تاریخ اور تذکرے کی متعدد کتابوں میں منقول ہے۔ ایسی کتابوں میں جامع التواریخ، تاریخ گزیدہ، روضۃ الصفا، حبیب السیر اور تذکرہ دولت شاہ کے نام بھی لیے ہیں، پھر یہ بھی لکھتے ہیں کہ مولانا نے محض ایک مقبول عام روایت کو مختصر طور سے لکھ دینے پر قناعت کی (تنقیدات شعر العجم ص ۱۸۰) خود مولانا خیام کی شاعری کو اصل موضوع بنانا چاہتے تھے اس لیے اس کی زندگی کے اور پہلوؤں پر ناقدانہ نظر ڈالنے کے بجائے مختصر طور سے لکھ دینے پر قناعت کی، اور پھر تنقید نگار نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس پر ایک اچھی بحث مرزا محمد قزوینی شارح چہار مقالہ نظامی عروضی نے کی ہے، جو شعر العجم کی اشاعت کے بعد چھپی اگر یہ مولانا کی زندگی میں چھپ جاتی تو اس سے وہ ضرور استفادہ کرتے۔ فاضل تنقید نگار کا یہ بھی کہنا ہے کہ مولانا شبلیؒ نے خیام کے حالات لکھنے میں صرف تذکرہ دولت شاہ سمرقندی، نزہۃ الارواح شہرزوری، تاریخ الکامل لابن الاثیر، تاریخ الحکما قفطی اور چہار مقالہ نظامی عروضی کو سامنے رکھا ہے۔ حالانکہ اس کے حالات کے اور بھی ماخذ ہیں۔ پہلے ذکر آیا ہے کہ مولانا شبلیؒ خیام کے سوانح نگار بننا نہیں چاہتے تھے۔ صرف اس کی شاعری پر تبصرہ کرنا ان کا اصل مقصد تھا۔ اسی لیے اور ماخذوں کی چھان بین نہیں کی۔ جن ضروری حالات کی تلاش انکو تھی وہ مل گئے۔ تو پھر اور ماخذوں کی جستجو کی فکر نہیں کی۔ تنقید نگار کا یہ بھی اعتراض ہے کہ مولانا نے اس پر کوئی بحث نہیں کی ہے۔ کہ کون سی رباعیات خیام کی ہیں۔ اور کون سی اس کی نہیں ہیں۔ حالانکہ وہ خود لکھتے ہیں کہ قلمی نسخے جو یورپ اور ایشیا کی بڑی بڑی لائبریریوں میں موجود ہیں۔ ان رباعیات کی تعداد اور ترتیب میں اس قدر تفاوت ہے کہ ان سب نسخوں کا مقابلہ اور موازنہ کر کے مشترکہ رباعیوں کی ایک قابل اعتبار

تعداد کو نکالنا اور ان کو مناسب طور سے ترتیب دینا ممکن نہیں۔ (تنقیدات شعر العجم صفحہ ۱۸۴) لیکن اسی کے ساتھ وہ یہ بھی لکھتے ہیں۔ کہ جو رباعیاں مولانا نے تنقید کے لیے انتخاب کی ہیں۔ ان میں دس ایسی ہیں جو پروفیسر ژوکوفسکی کی ان بیاسی[2] رباعیوں میں سے ہیں۔ جن کو انھوں نے اوروں کی طرف منسوب پایا ہے۔ (ایضاً ص ۱۸۶) اس کے یہ معنے ہیں کہ مولانا نے اس میں بقیہ جو ساٹھ ستر رباعیاں درج کی ہیں ان کو رد کرنے کی کوشش نہیں کی ہے۔ تنقید نگار کے اعتراضات دو اور ہیں۔ ایک تو یہ کہ مولانا نے لکھا ہے کہ خیام کی زیچ یورپ میں چھپ گئی ہے۔ تنقید نگار کی رائے میں یہ یورپ میں نہیں چھپی۔ پھر ان کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مولانا نے عرائس النفائس کو خیام کی تصنیف بتایا ہے۔ مگر اس کے لیے کوئی سند نہیں دی ہے۔ (ایضاً۔ صفحہ ۱۸۸ - ۱۸۶)

ان تمام اعتراضات کو سامنے رکھ کر حضرت مولانا سید سلیمان ندویؒ نے اپنی کتاب خیام لکھنی شروع کی پھر شعر العجم میں جو کمی رہ گئی تھی اس کو بھی . . . . . . یہ کتاب لکھ کر پورا کیا۔ جس میں وہ اپنی پوری تحقیقی شان میں دکھائی دیتے ہیں، جب کبھی دنیا کی اعلیٰ ترین تحقیقی کتابوں کی فہرست تیار کی جائے گی۔ تو اس میں اردو کی یہ کتاب ضرور شامل کی جائے گی۔ اور جس وقت نظر سے یہ لکھی گئی ہے۔ اردو میں اس سے پہلے کوئی اور کتاب نہیں لکھی گئی، خیام کی شاعری کے علاوہ اس کے حالات اور تصانیف کو مصنفوں نے بہت ہی گنجلک اور گمراہ کن بنا دیا تھا۔ سید صاحب نے اپنی اس کتاب میں خیام سے متعلق ہر چیز کو منقح کیا ہے۔ انھوں نے گزشتہ مصنفوں کی بے شمار باتوں سے اختلاف کیا ہے۔ اسی لیے اس کتاب کے ہر صفحہ میں ان کی دیدہ وری اور تحقیق کے عمدہ نمونے ملتے ہیں۔" پروفیسر شیخ محمد اقبال جو کچھ خیام سے متعلق چاہتے تھے۔ اور جو کچھ انھوں نے نہیں بھی چاہا ہو۔ وہ سب اس کتاب میں مل جائے گا اس کتاب کی ابتدا خیام کے مآخذ و مصادر کے ناقدانہ تبصرہ سے ہوئی ہے، اس میں جیسی عالمانہ بحث کی گئی ہے، ویسی کم دیکھنے میں آتی ہے، اس میں فرانسیسی مستشرق جو [illegible] روسی مستشرق والنٹین ژکووسکی،

انگریز مصنف ڈینیسن راس، پروفیسر ای جی براؤن۔ اور علامہ عبد الوہاب قزوینی نے جن ماخذوں کا ذکر کیا ہے، ان سب کے نام تفصیل سے لکھ دیئے ہیں، پھر آخر میں بڑے وثوق کے ساتھ اپنی طرف سے ان ماخذوں کے نام لکھے ہیں، جو صحیح ترتیب زمانی کے لحاظ سے قابل اعتبار ہیں، ان ماخذوں سے وہ اہل قلم پورا فائدہ اٹھا سکتے ہیں، جو خیام پر تفصیل سے کچھ لکھنا چاہتے ہیں، اپنی اس بحث میں وہ مذکورہ فاضل مصنفوں کی کچھ باتوں سے اختلاف بھی کر گئے ہیں۔ مثلاً ژوکوفسکی کے متعلق لکھا ہے کہ اس نے حکیم خیام کی ۴۸ رباعیات نقل کی ہیں۔ لیکن اس نے دوسرے شعراء کی رباعیات میں ان کو مخلوط کر دیا ہے (ص ۳)، ڈینیسن راس کے متعلق لکھا ہے کہ اس نے خیام کی تاریخ ولادت اور تاریخ وفات کی تعیین کی ناتمام کوشش کی ہے (ص ۵) اور روضبلد کی ایک کتاب عمر خیام اور اس کے زمانہ کے نام سے تارپوروالا بمبئی نے شائع کی تھی، اس کے متعلق سید صاحب لکھتے ہیں کہ گو فلسفی خیام کو اس نے سمجھنے کی سب سے بہتر کوشش کی ہے۔ مگر کتاب حشو و زوائد سے پاک نہیں۔ (صفحہ ۱۴)

خیام کے حالات زندگی کے سنین بہت ہی ناصاف اور گنجلک تھے۔ سید صاحب نے ان کو پہلے صاف اور منقح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کو خیال ہوا کہ خیام کی زندگی کے ساتھ یہ واقعہ مشہور کر دیا گیا ہے کہ وہ نظام الملک اور حسن بن صباح کا ہمدرس تھا۔ اگر اس کے غلط اور صحیح ہونے کی نوعیت معلوم ہو جائے تو پھر اس کی زندگی کے سنین متعین ہو سکتے ہیں۔ اس واقعہ کا بڑا گہرا تجزیہ کیا ہے۔ جن جن ماخذوں میں اس کا حوالہ ہے یا جن جن بیانات میں اس کا ذکر ہے اس پر ایسی عالمانہ بحث کی ہے کہ اس سے ان لوگوں کو شاید دلچسپی نہ ہو جو ہلکی پھلکی تحریریں پڑھنے کے عادی ہیں مگر وہ گوشہ گیر اہل نظر جن کو تحقیق و تدقیق سے شوق ہے، ایسی بحث سے بہت ہی لطف اندوز ہوں گے۔ حضرت سید صاحب سارے ماخذوں اور بیانات کا تجزیہ کر کے اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ یہ واقعہ من گھڑت ہے۔ جو خیام کی زندگی کے بہت بعد اس کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔

ان کے دلائل یہ ہیں کہ خیام کی مستند تاریخ ولادت سنہ ۴۴۰ھ ہے اور نظام الملک کی تاریخ ولادت پورے سند کے ساتھ سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۰ھ بتائی جاتی ہے۔ یعنی نظام الملک عمر خیام کی پیدائش سے تقریباً چالیس سال پہلے پیدا ہوا، دونوں ہمدرس کیسے ہو سکتے ہیں، اسی طرح حسن بن صباح کا بچپن رے میں گزرا۔ اور خیام کی پیدائش نیشاپور میں ہوئی، وہیں اس کی ابتدائی تعلیم ہوئی اس لئے حسن بن صباح اور خیام کا مکتب میں ہمدرس ہونا ممکن نہیں، فرانسیسی مستشرق ہوتسما نے پہلی دفعہ ان تینوں کی ہمدرسی کو مشکوک بتایا تھا۔ لیکن سید صاحب نے اس کو یقینی طور پر بے سروپا اور من گھڑت ثابت کیا۔

اس کے بعد سید صاحب نے خیام کی وفات اور ولادت کے سنین کی تعیین کی ہے، وہ مختلف شواہد کے گہرے مطالعہ سے اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ عمر خیام نے سنہ ۵۲۶ھ میں وفات پائی۔ اور اس کی ولادت سنہ ۴۴۰ھ میں ہوئی۔ سنہ ۱۹۴۱ء میں سوامی گووند تیرتھ نے عمر خیام پر انگریزی میں ایک کتاب دی نکٹار آف گریس کے نام سے لکھی۔ انھوں نے زیچ ایلخانی کی مدد سے خیام کا زائچہ تیار کیا اور اس نتیجہ پر پہونچے کہ اس کی ولادت سنہ ۴۴۰ھ ہی میں ہوئی جو عیسوی سنہ کے لحاظ سے تاریخ ۱۸ مئی سنہ ۱۰۴۸ء ہوتی ہے، مگر ان کا بیان ہے کہ خیام کے مزار پر اس کی تاریخ وفات ۱۲ محرم سنہ ۵۱۶ھ لکھی ہوئی ہے۔ جس سے سید صاحب کی تحقیق کی تائید نہیں ہوتی ہے۔ لیکن سید صاحب کا ماخذ چہار مقالہ عروضی ہے۔ خیام اس کے مصنف کا استاد تھا۔ اور یہی مصنف لکھتا ہے کہ اس نے سنہ ۵۰۶ھ میں استاد کی خدمت میں حاضری دی۔ پھر حج کو چلا گیا۔ تین سال کے بعد واپس آیا تو دریافت کیا معلوم ہوا کہ استاد نے وفات پائی۔ پھر ان کے مرقد کی زیارت کو نیشاپور گیا۔ پھر یہ کیسے متعین کر لیا جائے کہ خیام کی وفات سنہ ۵۱۶ھ میں ہوگئی تھی شاید مزار کے کتبہ پڑھنے میں تسامح ہوا ہو۔

تاریخ الفی کے مولف احمد نصر اللہ ٹھٹھوی (۱۰۰۰ھ) نے خیام کا وطن قریہ شمشاد تابع بلخ یا قریہ سنگ تابع استرآباد بتایا ہے۔ فریڈرک روزن نے بعض کتابوں کے حوالوں سے لکھا ہے کہ اس کا مولد لوکر تھا۔ جو رودخانہ مرغاب کے کنارے مرو رود کے قریب تھا۔ سید صاحب نے ان دونوں کے بیان کی تردید کی ہے۔ اور پورے وثوق کے ساتھ لکھا ہے کہ اس کا مولد نیشاپور تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ تمام مورخین کا اتفاق ہے کہ خیام کا نام عمر اور اس کے باپ کا نام ابراہیم تھا۔ لیکن مولوی عبدالرزاق نے اپنی مشہور تصنیف نظام الملک طوسی میں لکھا ہے کہ عمر کے باپ کا نام عثمان تھا، اور عمر خیام خاقانی شروانی کا چچا تھا۔ ان کو خاقانی کے جس شعر سے یہ غلط فہمی ہوئی اس کی تفصیل بتا کر سید صاحب نے ان کے اس بیان کی تردید کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ عمر عام طور سے خیام کی نسبت کے ساتھ مشہور ہے۔ اس کو کبھی خیامی بھی لکھا گیا ہے۔ مگر رباعیات میں وہ خیام ہی لکھتا ہے۔ خیام کے معنی خیمہ دوز کے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے خاندان میں خیمہ دوزی کا پیشہ ہوتا تھا۔ اسی مناسبت سے وہ خیام کے نام سے مشہور ہے۔ بعض مصنفوں اور خصوصاً فریڈرک روزن نے خیمہ دوزی کی نسبت عمر خیام کی بزرگی کے خلاف جان کر خیام کے معنی خیمہ ساز کے بجائے خیمہ نشیں لیے ہیں۔ اور کچھ مصنفوں نے اس کو عرب کا کوئی قبیلہ بنانے کی کوشش کی ہے۔ سید صاحب نے ان تمام باتوں کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ خیال کہ خیمہ دوزی کے خاندانی پیشہ سے ہمارے ایک عالی مرتبہ فلسفی اور بلند مرتبہ شاعر کی توہین ہوتی ہے۔ غلط ہے۔ مساوات پسند اسلام کی تاریخ میں ایسی بے شمار ہستیاں ہیں جو ادنیٰ خاندانی پیشوں کی نسبت کے باوجود مشاہیر فن اور اکابر علم کی فہرست میں داخل ہیں۔ امام محمد غزالی، سوت کاتنے والے تھے۔ فقہ حنفی کے مشہور امام شمس الائمہ حلوائی تھے۔ وحدۃ الوجود کے مشہور مبلغ شہید حسین بن حلاج، نداف تھے۔ حلاج کے معنی ہی نداف کے ہیں۔

مولوی عبدالرزاق نے اپنی کتاب نظام الملک طوسی میں لکھا ہے کہ خیام نے تاہل کی زندگی

اختیار نہیں کی اور ہمیشہ مجرد رہا۔ لیکن سید صاحب نے اس کی بھی تردید کی ہے۔ اور مستند حوالہ سے بتایا ہے کہ اس نے تاہل اختیار کیا۔ اور کم از کم اس کی اولاد میں ایک لڑکی تھی جس کی شادی اس کی زندگی میں بغداد کے ایک فاضل سے ہو چکی تھی۔ (صفحہ ۱) مغرب و مشرق کے کسی تذکرہ نویس نے کہیں یہ نہیں لکھا ہے کہ خیام کا فضل و کمال، کن کن بزرگوں کی تعلیم و تربیت کا رہین منت تھا۔ سید صاحب نے اپنی محنت سے اس کمی کو اچھی طرح پورا کر دیا ہے۔ خیام کے زمانہ میں نیشاپور میں سات بہت اچھے مدرسے تھے۔ جن کی تفصیل لکھ کر سید صاحب نے اہل علم کے لیے خوان نعمت بچھا دیا تھا پھر اس زمانہ میں جو علمی مجلسیں تھیں ان کی ایسی مرقع آرائی کی ہے کہ ان کو پڑھ کر ارباب علم محظوظ ہوں گے۔ سید صاحب رقمطراز ہیں کہ نیشاپور کی متعدد درسگاہوں اور علماء کی مجلسوں کے آغوش میں خیام پل کر جوان ہوا اور پھر معتبر ماخذوں کے حوالہ سے اس کی نشان دہی کی ہے، جمال الاسلام امام موفق شافعی (المتوفی ۴۹۴ھ) کی مجلس میں خیام نے مذہبی تعلیم حاصل کی (صفحہ ۹)، حکیم سنائی کے استاد مولانا شیخ محمد بن منصور سے بھی پڑھا اور سترہ برس کی عمر میں اپنے عصروں سے بڑھ کر کمال حاصل کیا۔ (صفحہ ۸۰) علم ہیئت میں اس کے اساتذہ میں ابوالحسن انباری تھے۔ (صفحہ ۸۰) خیام نے اپنے رسالہ کون و تکلیف میں بوعلی سینا کو اپنا استاد کہا ہے۔ سید صاحب اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں بوعلی سینا اگر بواقعی اس کے استاد نہ ہوں۔ لیکن وہ اس کی تصنیفات سے بے حد عقیدت رکھتا تھا وہ بوعلی سینا کو متاخرین کے فلسفیوں میں سب سے بہتر کہتا ہے۔ اس کے ایجاد کردہ مسئلہ عقول عشرہ کا قائل تھا۔ اور اپنی زندگی کے آخر لمحہ میں بوعلی سینا کی شفا کے مطالعہ میں مصروف تھا۔ بوعلی سینا کے بہت سے تلامذہ اس کے زمانہ میں تھے۔ ممکن ہے کہ فلسفہ کا درس ان سے لیا ہو۔ اس لیے وہ بوعلی سینا کو اپنا استاد اور معلم کہتا ہو۔ (صفحہ ۸۲) ہم نے ان چند سطروں میں خیام کے اساتذہ کا ذکر کیا ہے۔ اس کو سید صاحب نے چودہ صفحے میں پھیلا کر جس طرح لکھا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے

کس کس طرح سے جزئیات کو سمیٹ کر یہ ساری باتیں اپنے ناظرین کے سامنے پیش کی ہیں۔

پھر کارلائل نے جس کو ایرانی بدمعاش کہا ہے، اس کے فضل وکمال کا رتبہ سید صاحب نے جس طرح متعین کیا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فلسفہ وحکمت میں بو علی سینا کے بعد اسی کا درجہ تھا (ص [illegible]) گو اس کو خود علم نجوم سے زیادہ شغف نہ تھا لیکن وہ اپنے منجمانہ کمالات کی وجہ سے بھی مشہور رہا (صفحہ ۸۹) طب میں اس کا پایہ بلند تھا۔ اور وہ ملکشاہ کے دربار کا طبیب بھی تھا۔ (صفحہ ۹۰) عقلیات کے علاوہ علوم نقلی کا بھی ماہر تھا۔ فلسفی ہونے کے باوجود فن قرأت میں بھی ید طولیٰ رکھتا تھا۔ (صفحہ ۹۱) تفسیر اس کے دائرہ علم کی چیز نہ تھی۔ لیکن بعض سورتوں پر گفتگو کرتے وقت اپنے معلومات کے دریا بہا دیئے۔ (صفحہ ۹۲) جبر ومقابلہ کے علاوہ اس کو ہندی ریاضیات سے بھی واقفیت تھی (صفحہ ۹۲) اس کو عربی ادب کا بھی اچھا ذوق تھا۔ (صفحہ ۹۳) عربی فارسی دونوں میں شاعری کرتا مگر اس کی عربی اس کے رتبہ سے فروتر ہے۔ اس کو ادیب اور شاعر دونوں حیثیت سے بعض اہل نظر نے جگہ دی ہے۔ اس کا حافظہ ایسا قوی تھا کہ اس نے اصفہان میں ایک کتاب سات دفعہ بغور پڑھی تھی اور یاد کر لی نیشاپور آکر لکھوا دی، جب اصل سے مقابلہ کیا گیا تو کچھ بھی فرق نہ تھا۔ (صفحہ ۹۴)

سید صاحب کی ان ساری تفصیلات سے وہ ناظرین حیرت زدہ ہو کر رہ جائیں گے جو اس کو صرف ایک بادہ پرست شاعر تصور کرتے رہے ہیں۔

خیام نے شروع میں ایک کتاب البرہان علی استخراج اضلاع المربعات والمکعبات کے نام سے لکھی۔ جس میں اس نے دعویٰ کیا کہ ان میں ایسے قواعد دریافت کئے گئے ہیں، جو پہلے دریافت نہیں ہوئے تھے۔ مگر اس کی کوئی قدر نہیں کی گئی، پھر اس نے جبر ومقابلہ اور اقلیدس کی بحث پر ایک مختصر رسالہ لکھا جس میں اس فن کے مشکلات کو حل کیا۔ اور اس کی نئی نئی صورتیں نکالیں (ص ۹۵) وہ بددل تھا۔ کہ اس کا کوئی مربی نہیں۔ اس نے اپنی موخر الذکر کتاب میں اپنے ایک سرپرست

قاضی القضاۃ ابو طاہر کا ذکر کیا ہے، مگر اس نے یہ نہیں لکھا ہے کہ یہ کون اور کیا تھے۔ سید صاحب نے اس ابو طاہر کی کھوج میں جو محنت کی ہے وہ ان کی گہری تحقیق کی ایک اور مثال ہے۔ انھوں نے تحقیق کی کہ یہ اصل میں مازندران کے ایک مقام ساریہ کے رہنے والے تھے۔ مگر ولادت اصفہان میں ہوئی۔ تعلیم وتربیت سمرقند میں پائی۔ اور وہاں کے رئیس شافعیہ ہو گئے۔ فقہ وحدیث کے عالم تھے۔ دولت مند بھی تھے۔ خیام نے اپنی دوسری تصنیف کے لیے ان کا دامن پکڑا اور انھوں نے اس کو شمس الملک خاقان ترکستان کے دربار تک پہونچایا (صفحہ ۱۰۳) جس نے اس کی بہت قدر دانی کی وہ اس کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا۔ (۱۰۵) اس سلسلہ میں سید صاحب لکھتے ہیں کہ اس خاندان کی پوری تاریخ کہیں نہیں ملتی، پھر بھی انھوں نے اس کے متعلق جو تھوڑے تاریخی معلومات فراہم کئے ہیں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا قلم مختلف سمتوں میں چلنے کا عادی تھا۔ اور جس سمت میں نکل پڑتا کچھ نہ کچھ گل بوٹے کھلا کر رہتا، وہ لکھتے ہیں کہ شمس الملک کا سسرالی تعلق اس زمانہ کے مشہور سلجوقی فرمانروا ملک شاہ سے تھا۔ شمس الملک نے از راہ قدردانی خیام کو ملک شاہ کے دربار تک پہونچا دیا۔ جہاں انیس (۱۹) برس تک رہا۔ اس قیام میں اس کا سب سے بڑا کارنامہ رصد خانہ ملک شاہی کی تعمیر ہے۔ اس سلسلہ میں اس نے بہت سی فلکیاتی تحقیقات کیں اور زیچ ملک شاہی، رسالہ کون وتکلیف اور دوسرے رسالے لکھے (صفحہ ۱۱۰) سید صاحب کو خیام کے بنائے ہوئے رصد خانہ سے بڑی دلچسپی ہوئی۔ انھوں نے اس کی تفصیل لکھنے میں قمری ماہ وسال، شمسی مہینے اور سال کے حساب مرتب کرنے اور مسلمانوں کے دور میں اس کی جو کوششیں ہوئیں، اسلام میں شمسی سال اختیار کرنے کے موانع، پھر مسلمانوں کی حکومتوں کے زمانہ میں مختلف رصد خانوں کی تعمیر ان میں حرکت شمسی کی تحقیقات کی تفصیلات، نصیر الدین طوسی کے کارناموں ہیئت پر جامع بہادر خانی، علامہ قوشجی کے رسالہ قوشنجیہ گریگورین اصول کی نوعیت، خیام کی تاریخ

جلالی کی غلطیوں وغیرہ سے متعلق جو پُر مغز معلومات اپنی طرف سے فراہم کیے ہیں ان کو پڑھ کر حیرت ہوتی ہے کہ قرآن مجید، حدیث، فقہ، سیرت اور کلام وغیرہ کے مطالعہ میں ڈوب کر زندگی بسر کرنے والے مصنف کو علم نجوم و ہیئت سے ایسی گہری دلچسپی کیسے ہو گئی۔ مگر ان کی علمی زندگی کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کو شروع سے اس فن سے لگاؤ رہا۔ اپنی ابتدائی زندگی میں اسلامی رصد خانے کے عنوان سے ایک مضمون لکھ کر علمی حلقہ سے خراج تحسین حاصل کیا تھا۔ اس لیے تحریر میں جب کبھی ہیئت و نجوم کا ذکر آجاتا ہے تو ان کا قلم بے قابو ہو جاتا ہے۔ یہ کہنے میں تامل نہیں کہ ان کا علم ایک بحر زخار تھا۔ جس کی علمی موجیں اور لہریں مختلف سمتوں میں امنڈتی رہتیں، انھوں نے اپنی یہ کتاب اپنی عمر کے ۴۹ ویں سال میں لکھی، لیکن ان کے علم کا بے پایاں بحر اور بڑھتا اور گہرا ہوتا گیا۔ جیسا کہ ان کی بعد کی تصانیف سے اندازہ ہوتا ہے۔

اپنی اس کتاب میں سید صاحب نے یہ بھی دکھایا ہے کہ خیام کا تعلق نہ صرف ملک شاہ جیسے جلیل القدر سلجوقی فرمانروا سے رہا بلکہ ملک شاہ کے جانشینوں میں سلطان سنجر بھی خیام کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا۔ (صفحہ ۱۴۰) اور اس کے بھتیجے شہاب الاسلام ابوالمحاسن عبد الرزاق کی مجلسوں میں بھی شریک رہتا تھا۔ (ص ۱۴۲ - ۱۴۱) معاصرین میں اس کے تعلقات بو علی سینا کے نامور شاگردوں امام غزالی، فلسفہ مشائیہ کے نامور عالم، وحد الزماں ابوالبرز، رصد خانہ کے ماہر ابو عالم مظفر اور مشہور ریاضی داں محمد بن احمد معموری بیہقی سے بھی رہے۔ اور ان سے خیام کے علمی مباحثات ہوئے۔ ان کی تفصیل بھی لکھی ہے۔ خیام کی زندگی کے ان پہلوؤں سے واقفیت کے بعد یہ معلوم کرنے میں مدد ملے گی کہ وہ ایک معزز اور باوقار زندگی بسر کرتا رہا۔ اور یورپی مصنفوں کی اس کی یہ تصویر کس قدر گمراہ کن ہے کہ وہ شراب اور عورت کے پیچھے دیوانہ رہا۔

بعض مصنفوں نے شکایت کی ہے کہ خیام اپنے علم میں بخیل تھا۔ اسی لیے نہ اس نے بڑی بڑی

تصنیفات کیں اور نہ وہ طالب علموں اور شاگردوں کے ساتھ لطف سے پیش آیا۔ سید صاحب نے اس سے اتفاق نہیں کیا ہے۔ اور لکھا ہے کہ وہ جس اعلیٰ منزل پر پہونچ گیا تھا۔ اس میں اس کو درس و تدریس اور شاگردی و استادی سب ہیچ نظر آتی تھی۔ پھر بھی اس کے دو تین شاگردوں کا پتہ چلایا ہے۔ جن کے نام ابو المعالی عبد اللہ حکیم علی اور احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی لکھے ہیں۔ پہلے دو تو کئی کتابوں کے مصنف ہوئے۔ نظامی عروضی اپنی کتاب چہار مقالہ کی وجہ سے بہت مشہور ہوئے۔ وہ علم نجوم میں خیام کے شاگرد تھے۔ (ص ۵۵ - ۱۵۴)

سید صاحب نے خیام کی تصنیفات کی تلاش بڑی جانفشانی سے کی ہے۔ انھوں نے مختلف ماخذوں کتابوں اور کیٹلاگوں کو چھانا تو ان میں خیام کی اکیس کتابوں کا ذکر ملا، مگر انھوں نے کچھ کو خیام کی تصانیف تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔ پھر اس کی اصلی اور واقعی تصانیف اور تحریرات کی تعداد دس متعین کی ہے، ان میں سے بعض تو جبر و مقابلہ، بعض ریاضیات، اقلیدس، زیچ اور طبیعیات پر ہیں۔ لیکن سید صاحب نے ان سب کا مطالعہ کیا۔ اور ان کی نوعیت و حیثیت بتائی ہے۔ جس کے بعد یہ تعجب ہوتا ہے کہ سید صاحب کو ان تکنیکی کتابوں سے کیسے دلچسپی ہوئی۔ اور پھر یہ لکھنے کو جی چاہتا ہے کہ ان کا علمی ذہن ایک طلسم ہوش ربا تھا۔ جس کے ذریعہ سے ان کے علم میں طرح طرح کی نیرنگیاں دیکھنے میں آتی ہیں، خیام کے ان تصانیف کے نام پڑھنے سے بعض ناظرین کو وحشت ہوگی، مگر صرف ان کے نام معلوم کرنے سے اس کے اعلیٰ علمی رتبہ کو متعین کرنے میں مدد ملے گی اور پھر سید صاحب نے ان کو سمجھ کر جس طرح سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ اس سے ان کے امعان نظر کا بھی اندازہ ہوگا، ان پر تفصیلی تبصرہ تو سید صاحب کی کتاب میں پڑھا جا سکتا ہے۔ مگر ہم یہاں پر خیام کی اصلی تصانیف کے ناموں کے ساتھ ان کے تبصرے کا محض خلاصہ، سید صاحب ہی کے الفاظ میں پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

۱۔ رسالہ مکعبات :- مربع اور مکعب چیزوں کے اضلاع دریافت کرنے کے جتنے طریقے اہل ہند کو معلوم تھے، جو معمولی استقرا پر مبنی ہیں۔ اور وہ ایک سے لے کر نو تک کے مربعات ہیں یعنی ایک، دو، تین مربعات اور اسی کے مضروبات جیسے دو کو تین میں ضرب دے، حاصل ضرب کیا جائے۔ خیام نے اس طریقہ حساب کے صحیح ہونے اور اس سے صحیح مطلوب حاصل کرنے کے طریقے بتائے ہیں اور اس کی بہت سی قسموں کا بھی اضافہ کیا ہے۔

۲۔ جبر و مقابلہ :- اس میں اس فن پر پہلے کے لوگوں نے جو غلطیاں کی تھیں ان کی اصلاح کی ہے اور جو اگلے لوگ حل نہ کر سکے تھے ان کو اپنی تحقیق سے حل کیا۔

۳۔ زیچ ملک شاہی :- اس میں اپنی تاریخ جلالی کے اصول بیان کیے ہیں

۴۔ رسالہ مصادرات اقلیدس :- اس میں اقلیدس کی ان شکلوں کی مشکلات حل کی گئی ہیں، جن کا ثبوت ایک دوسرے کے ثبوت پر موقوف ہے۔

۵۔ رسالہ طبیعیات و لوازم الامکنہ :- اس میں مکان کے لوازم و خصائص طبعی کا ذکر ہے۔

۶۔ میزان الحکم و رسالہ معرفہ مقدار الذہب والفضۃ :- اس میں سونے اور چاندی سے ملا کر بنائے ہوئے جسم میں ہر ایک وزن کو متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۷۔ رسالہ کون و تکلیف :- بو علی سینا کے دو شاگردوں نے خیام سے یہ دو سوالات کیے تھے کہ خدا نے دنیا اور جنوں و انسانوں کو کیوں بنایا۔ اور انسانوں کو عبادات بجا لانے کی تکلیف کیوں دی۔

پہلے سوال کے جواب کے سلسلہ میں یہ لکھا کہ تمام فلسفہ کا نچوڑ صرف تین سوالات ہیں (۱) کیا ہے؟ (۲) اگر ہے تو کیا ہے (۳) اور کیوں ہے، پھر بتایا ہے، کہ ہر وہ شے جو دنیا میں موجود ہے، وہ انیت (موجودیت) اور ماہویت (ماہیت) سے کبھی خارج نہیں ہو سکتی، البتہ لمیت سے بعض وجود بے نیاز ہو سکتے ہیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ موجود کی دو قسمیں ہیں۔ ایک واجب الوجود اور دوسری

ممکن الوجود، علت اور سبب کا سوال ضرور ہے کہ کہیں جا کر رکے اور ایک ایسی علت پر جا کر ختم ہو جس کی پھر کوئی علت نہ ہو، یہ شان واجب الوجود کی ہے۔ اور ممکن الوجود کے تمام اسباب و علل بالآخر علۃ العلل ہیں۔ یعنی اسی واجب الوجود پر جا کر ختم ہوتے ہیں، واجب الوجود جس طرح اپنے وجود کی علت سے بے نیاز ہے۔ اسی طرح اس کے اوصاف و صفات اور افعال بھی علل و اسباب سے مستغنی ہیں، اس لیے یہ سوال ہی بے معنی ہے کہ اس نے کیوں بنایا اور ہست کیا، یہ واجب الوجود کے جود و کرم کا نتیجہ ہے کہ یہ دنیا ہست ہے اور ہم موجود ہیں۔

دوسرے سوال کا یہ جواب دیتا ہے کہ عبادات سے یہ فوائد حاصل ہوتے ہیں کہ نفس انسانی کو شہوات نفسانی سے احتراز ہو۔ اور قوت عقلیہ کے پرورش پانے کا موقع حاصل ہو، نفس کو امور الٰہیہ اور امور معاد و آخرت میں غور و فکر کرنے کا عادی بنایا جائے کہ وہ اس دار ناپائدار کے طلسمات سے نکل کر جناب حق اور ملکوت ربانی کی طرف توجہ اور التفات کرے، اس سے یہ بھی فائدہ ہے کہ اس عالم میں امن و امان، نظم و اطمینان اور عدل و انصاف اور باہمی اجتماعی تعاون و مشارکت پیدا ہو اور نظام عالم، حکمت ربانی کے مطابق قائم ہے، اس رسالہ کے تتمہ میں سوالات کے اور جواب ہیں، یہ سوالات یہ ہیں، اس دنیا میں تضاد کیوں ہے، حشر و نشر کیوں ہے، باقی میں بقا ہے؟ یا اس سے الگ کوئی چیز ہے۔

خیام نے ان سوالات کے بھی جوابات دیئے ہیں، جن کا صرف خلاصہ یہ ہے:-

پہلے سوال کے جواب میں لکھتا ہے کہ موجودات عالم میں تضاد اس کی مادیت کے لوازم میں سے ہے جس میں کیوں کا سوال نہیں ہو سکتا۔ موجودات کو باہم متضاد کسی بنانے والے نے نہیں بنایا بلکہ وہ بجائے خود متضاد ہیں۔ سیاہ و سپید کو باہم متضاد خدا نے نہیں بنایا، بلکہ وہ درحقیقت خود باہم متضاد ہیں۔ مگر ان کا خارج میں وجود نہ بھی ہو اور صرف ذہن و وہم میں ہو کر پائے جائیں تو بھی متضاد

ہی ہو کر پائے جائیں گے۔ اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں کہ ان کو خدا کے متضاد بنا دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اشیا کو بحیثیت اشیا کے بنایا۔ ان اشیا میں باہم نسبت اتحاد کی ہے یا تضاد کی ہے، یہ کسی بنانے والے کے بنانے سے نہیں ہے بلکہ از خود ہے۔ اس لیے ان کی مجعولیت اور پیدائش خدا کی طرف بالذات منسوب نہیں بلکہ بالعرض ہے۔

اس کے بعد خیام کہتا ہے کہ خدا نے سیاہی کو اس لیے نہیں بنایا کہ سپیدی کی ضد ہے۔ بلکہ اس لیے بنایا کہ یہ بھی ممکن الوجود چیز بھی ہو سکتی تھی، اس لیے اس کے ہو سکنے کا موقع عنایت فرمایا۔ (صفحہ ۱۹۴)

خیر و شر کے جواب میں کہتا ہے کہ عالم میں شر کو خدا نے بالذات نہیں بنایا، موجودات کی پیدائش کے بعد اس کا از خود ہو جانا ضروری تھا۔ خدا محض خالق خیر ہے۔ دنیا میں درحقیقت صرف خیر ہے، خیر سے شر کا وجود عرضاً اور تبعاً ہے۔ خدا نے اس کو بالذات پیدا نہیں کیا، بلکہ اشیار کو پیدا کیا۔ ان اشیار کے ساتھ جو ان کے ضروری لوازم تھے، وہ بھی بالعرض پیدا ہو گئے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا نے ایسی چیز کیوں بنائی، جس کی نسبت وہ جانتا ہے کہ اس کو عدم اور شر لازم ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر شے میں خیر کے جتنے پہلو ہیں ان کے مقابلہ میں شر کا پہلو بمنزلہ صفر ہے۔ مثلاً سیاہی میں ایک ہزار پہلو خیر کے ہیں تو ایک شر کا، ایسی حالت میں ایک شر کے خیال سے ایک ہزار خیر کو نہ پیدا کرنا خود شر عظیم تھا۔

آخری سوال کے متعلق کہتا ہے کہ یہ بحث فضول ہے، جب وجود کے متعلق یہ تسلیم ہے کہ وجود اور موجود خارج میں ایک ہیں۔ گو ذہن میں الگ الگ ہوں تو یہی صورت بقا کی نسبت کیوں نہیں ہو سکتی، وجود اور بقا میں صرف اسی قدر فرق ہے کہ وجود مطلق ہستی ہے۔ اور بقا ایک مدت متعینہ تک کی ہستی کو کہتے ہیں۔ (ص ۱۹۹)

۸۔ رسالہ موضوع علم کلی :۔ اس رسالہ کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ وجود کا تصور بدیہی ہے۔ وجود کے ثبوت کے لیے کسی دلیل کی حاجت نہیں۔ وجود عین موجود ہے۔ کلی موجود فی الخارج نہیں، موجود فی الخارج صرف جزئیات ہیں۔ واجب الوجود اور ممکن الوجود میں وجود کا اشتراک محض لفظی ہے

دونوں جگہ وجود کی حقیقت مختلف ہے۔ (صفحہ ۲۰۰)

۹۔ رسالہ فی الوجود :۔ یہ چند صفحوں کا رسالہ ہے۔ جس میں وجود کی فلسفیانہ بحث ہے۔ اس کی پہلی فصل میں جوہر جسمیت (مرکب، محیط، عقل اور نفس . . . کی تعریفیں ہیں۔ اور تقسیمیں ہیں۔ پھر عقل، نفس اور افلاک کی ترتیبی تخلیق کی بحث ہے۔ دوسری فصل میں افلاک، امہات (عناصر اور موالید (عنصریات) کا اور ان کے باہمی علت و معلول ہونے کا بیان ہے۔ تیسری فصل میں عقل و نفس کے ادراک کا ذکر ہے۔ چوتھی میں ملکات نفس اور اعراض کا۔ پانچویں میں واجب الوجود، ممکن اور ممتنع کی تعریف ہے۔ چھٹی میں جوہر و عرض اور آثار و خصائص کی بحث ہے اور ساتویں میں اس وقت کے چار گروہ متکلمین، حکما، اسماعیلیہ اور صوفیہ کے اصول (مسلک) پر مختصر تبصرہ ہے۔

۱۰۔ رسالہ وصف و موصوف :۔ یہ سات صفحوں کا عربی رسالہ ہے۔ اس میں اولاً یہ بیان ہے کہ اوصاف و لوازم کا ثبوت اپنے موصوف اور ملزوم کے لیے کیونکر ہوتا ہے۔ اور وجود کا ثبوت موجود کے لیے کس طرح ہوتا ہے۔ اوصاف و لوازم کے اقسام ذاتی اور عرضی کی تعریف بھی ہے۔ پھر سارے رسالہ میں یہ بحث ہے کہ ممکنات کا وجود۔ موجود فی الخارج نہیں۔ اور زائد بر ذات ہے، وہ صرف مفہوم اختراعی ہے۔ ممکنات کی اصلیت عدم اور وجود واجب الوجود کے اثر سے خارج سے ان کو ملتا ہے۔ اس عام بحث کے علاوہ اس رسالہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ چیزوں کی حقیقت تک پہونچنے کے لیے فکر و مراقبہ اور ریاضت کی ضرورت ہے۔ (صفحہ ۲۰۶)

سید صاحب عرائس النفائس اور نوروز نامہ کو خیام کی تصانیف قرار نہیں دیتے ان کو خیام کی ان کتابوں سے ایسی دلچسپی ہوئی کہ انھوں نے مذکورہ بالا فہرست کے شروع کے چار رسالوں کو چھوڑ کر بقیہ اور تمام تصانیف کو بڑی محنت سے ایڈٹ کر کے ان کے پورے متن کو اپنی کتاب میں منسلک کر دیا ہے۔ اس طرح جن ناظرین کو ان کی تلاش ہو گی وہ ان کی اس کتاب میں

مل جائے گی۔ یہ خیام سے ان کے گہرے شغف کا بھی ثبوت ہے۔ ان کی تلاش میں جو محنت کی ہے۔ اس کی پوری تفصیل کتاب میں ملے گی۔ اور پھر جہاں جہاں فلسفیانہ بحث آئی ہے۔ اس میں وہ ۔ ۔ ۔ ۔ امام غزالی۔ ابن سینا اور ہیوم کے حوالے دے کر اس طرح شریک ہوتے نظر آتے ہیں جیسے وہ خود بھی بڑے فلسفی ہوں، سیرۃ النبیؐ میں جابجا ایسی بحثیں آگئی ہیں۔ ان کو قلمبند کرنے میں سید صاحب نے جس خوش سلیقگی کا ثبوت دیا ہے۔ اس سے بھی خیام کے فلسفہ کو سمجھنے اور سمجھانے میں ان کو مدد ملی ہے۔

سید صاحب اپنی اس کتاب میں تحقیق تلاش، نجوم، ہیئت اور فلسفہ کے ماہر نظر آتے ہیں۔ لیکن جب وہ شاعر خیام کے عنوان سے اپنے قلم کی بہار دکھاتے ہیں۔ تو پھر وہ شعر و ادب کے بہت بڑے ماہر دکھائی دیتے ہیں۔

شاعر خیام کی حیثیت سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ خیام کے ابتدائی سوانح نگار اس کا ذکر شاعر کی حیثیت سے مطلق نہیں کرتے ہیں۔ کہیں کہیں اس کے چند عربی اشعار اور فارسی کی ایک دو رباعیوں کا ذکر آگیا ہے۔ رباعی گو کی حیثیت سے مشرق میں اس نے کوئی بڑا درجہ نہیں پایا۔ لیکن جب فٹز جیرالڈ نے اس کی رباعیات کا ترجمہ انگریزی میں کیا تو وہ صرف شاعر ہی کی حیثیت سے جانا گیا۔

سید صاحب کو اب خیام کا مطالعہ رباعی گو کی حیثیت سے کرنا تھا۔ تو انھوں نے اس سلسلہ میں عربی و فارسی میں رباعی گوئی کی پوری تاریخ لکھ دی ہے، اس کی وجہ تسمیہ کیا ہے۔ مختلف دور میں اس کے کیا کیا نام رکھے گئے۔ اس کی ایجاد کب ہوئی۔ فارسی میں کون کون بڑے رباعی گو شاعر گزرے ہیں اور ان کی مقبولیت کے کیا اسباب ہوئے۔ ان تمام باتوں کو تقریباً اپنی اس کتاب کے چالیس صفحے میں لکھا ہے۔ اس کتاب کے اس حصہ کو معارف میں شائع کیا۔ تو اس سے علمی حلقہ میں بڑی دلچسپی پیدا ہو گئی۔ اس کو لکھے ہوئے نصف صدی سے زیادہ کا عرصہ گزر چکا ہے۔ لیکن آج بھی یہ حصہ پڑھا جائے گا۔ تو یہ شعر و ادب کے فن کا ایک شاہکار سمجھا جائے گا۔

اس کے بعد انھوں نے خیام کی رباعیات کے قدیم حوالے کی تفتیش کی ہے۔ پھر اس کی رباعیات کے قدیم نسخوں کی فہرست بنائی ہے۔ اور گہرے مطالعہ، مقابلہ اور موازنہ کے بعد اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ ان قدیم نسخوں میں خیام کی رباعیات کے بجائے دوسرے شعرا کی رباعیاں مل گئی ہیں۔ اور ان کی نشاندہی بھی کی ہے اس تغلیط کے سات اسباب بتائے ہیں۔

۱۔ خیام کی رباعیات، صوفیوں کی مجلس حال و قال میں چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں پہونچ چکی تھیں، اس طرح حکیم خیام، صوفی خیام کی صورت میں تبدیل ہو گیا۔ صوفیوں نے اس کی رباعیات میں صوفیانہ رباعیوں کی آمیزش کر دی، دوسری طرف رند بادہ پرست جو مذہب اباحیت کے پیرو تھے۔ وہ بھی خیام کے معتقد ہو گئے۔ ان رندوں نے باغی خیالات اور مستی و رندی والی رباعیات کو خیام کی رباعیوں کے ساتھ بڑھانا شروع کر دیا، ایک اس کو صوفی صافی یعنی مذہبی صوفی ثابت کرنا چاہتا تھا۔ اور دوسرا رند لاابالی۔ مگر درحقیقت حکیم خیام نہ یہ تھا اور نہ وہ، بلکہ وہ حکیم متقشف تھا اور اس کا تصوف اگر تھا تو حکیمانہ تصوف تھا، مذہبی صوفیانہ نہیں۔ (صفحہ ۱۷۱)

۲۔ بعض لوگوں نے خیام کی حکیمانہ رباعیوں کا جواب لکھا کسی نے جواب کے ساتھ سوال بھی لکھ دیا، وہ سوال و جواب دونوں خیام کے نام پر درج ہو گئے۔

۳۔ خیام کے مضامین پر دوسرے شعرا نے ہم معنی اشعار کہے۔ جامعین نے تشابہ کی بنا پر سب کو خیام کے سر تھوپ دیا۔

۴۔ کسی مناسب موقع پر خیام کی کوئی رباعی کسی مشہور آدمی نے نام بتائے بغیر پڑھی یا لکھی ناواقف سننے والوں اور دیکھنے والوں نے سمجھا کہ یہ رباعی اسی قائل کی تصنیف ہے۔

۵۔ خیام کی چند غیر خمریہ رباعیوں کے سبب سے دوسروں کی اکثر تیز و مست خمریہ رباعیاں اس کی طرف منسوب کر دیں۔

"... بعض تذکرہ نویسوں نے دھوکہ کھا کر خیام کی رباعیوں کو حافظ کی طرف منسوب کر دیا ہے حالانکہ رباعی گوئی میں حافظ کا کوئی درجہ نہیں۔

... جن رباعیوں میں کوئی تخلص نہیں تھا۔ وہ بھی خیام سے منسوب ہو گئیں۔ (صفحہ ۲۸۲-۲۶۴)

پھر ان ایشائی اور یورپی مصنفوں کی کوششوں کا بھی تجزیہ کیا ہے جنھوں نے خیام کی اصل رباعیات کو دوسرے شاعروں کی رباعیات سے الگ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس تجزیہ میں انھوں نے اس کی بھی نشاندہی کی ہے۔ کہ فارابی، ابوالحسن خرقانی، غزالی، ابوسعید ابوالخیر، ابن سینا، عبداللہ انصاری، عطار، افضل کاشی، سنائی، جلال الدین رومی، فخرالدین رازی، سیف الدین باخرزی، نجم الدین رازی، نصیرالدین طوسی، سراج الدین انوری مغربی، تبریزی، اور کمال اسمٰعیل کی رباعیاں خیام کی رباعیوں سے مل گئی ہیں، جس طرح سید صاحب نے ہر رباعی کا مطالعہ اور موازنہ کر کے ان کو خیام کی رباعیوں سے الگ کر دکھایا ہے۔ اس سے ان کی تحقیقی، ادبی اور شعری دیدہ وری کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

ان رباعیوں کے مطالعہ کے بعد وہ خیام کے مذہب، مشرب اور مسلک پر بہت ہی محققانہ اور عالمانہ بحث کرتے ہیں۔ اور بڑے وثوق کے ساتھ اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ اس کا مذہب اسلام تھا لیکن مشائیت آمیز اشراقی، فلسفیانہ اسلام جس کا خاکہ فارابی اور بوعلی سینا کے یہاں نظر آتا ہے۔

"بہرحال وہ مسلمان تھا۔ خدا اور رسول کا قائل تھا، نماز پڑھتا تھا۔ حج بھی کیا۔ مرض الموت کے آخری لمحوں میں بوعلی سینا کی کتاب الٰہیات شفا کا مطالعہ کر رہا تھا۔ جب واحد اور کثیر کی بحث پر پہونچا تو اس پر یہ اثر ہوا کہ اٹھ کھڑا ہوا۔ لوگوں کو بلا کر وصیت کی، پھر نماز پڑھی، اس درمیان میں نہ کچھ کھایا نہ پیا۔ آخر عشاء کی نماز پڑھ کر سجدہ کیا۔ اور سجدہ میں بار بار یہ کہتا جاتا کہ خدایا تو جانتا ہے کہ میں نے اپنے امکان بھر تجھ کو پہچانا۔ تو مجھ کو بخش دے کہ میری التجا تیرے دربار میں میرا وسیلہ ہے۔ یہ کہہ کر یہ طوطی خوش نوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہو گیا۔" (صفحہ ۹۰-۲۹۲)

سید صاحب نے یہ سب کچھ مستند حوالوں سے لکھا ہے کہ خیام کے ایک صحیح مسلمان ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ انھوں نے اس پر بھی تفصیلی بحث کی ہے کہ وہ مسلمان ضرور تھا۔ لیکن جیسا کہ پہلے لکھا ہے۔ وہ فارابی اور ابن سینا کے مذہبی خیالات سے متاثر تھا۔ اسی لیے مسلمان ہونے کے ساتھ ایک حکیم تھا۔ "مگر متکلم حکیم نہ تھا فلسفی حکیم بھی نہ تھا۔ اسماعیلی حکیم بھی نہ تھا اگر تھا تو صوفی حکیم، اور اسی طریق کو وہ پسندیدہ اور صواب جانتا تھا۔ اس کا تصوف مذہبی نہیں بلکہ حکیمانہ تھا یعنی اس کے سامنے انبیا کے احوال نہیں بلکہ حکماء کے حالات اور خیالات تھے۔ اس طرح وہ فلسفیانہ تصوف کا قائل تھا۔ خدا اور اس کی ذات، پھر نبوت اور رسالت کے متعلق اس کے وہی حکیمانہ خیالات تھے۔ جو بوعلی سینا کے یہاں ہیں۔ اسی لیے وہ بھی انسانیت کا کمال معرفت، اسی کو جانتا تھا۔ مگر اسی کے ساتھ وہ خدا کی کلی معرفت کے امکان کا قائل نہ تھا۔ اور یہ سمجھتا تھا۔ کہ یہ انسان کی دسترس سے باہر ہے، پھر خدا کے عالم کل ہونے کا بھی وہ قائل تھا، اور وہ اس پر یقین رکھتا تھا کہ تمام ممکنات اسی واجب تعالیٰ کا فیضان ہے۔ (صفحہ ۳۲۲) اسی لیے وہ مرجیئت کے خیالات بھی رکھنے لگا تھا۔ یعنی وہ اس کا قائل تھا کہ خدا اپنی توحید و معرفت کے بعد کسی کو عذاب نہیں دے گا۔ گنہگاروں کے تمام گناہ، اپنے کمال مہربانی سے معاف کر دے گا، کیونکہ اس کو کسی سے کینہ اور دشمنی نہیں ہے، وہ خیر محض ہے۔ (صفحہ ۳۲۴) وہ جبر کا بھی قائل نہیں تھا۔ یعنی اس کا جبر، مذہبی استدلالات پر نہیں تھا۔ بلکہ فلسفیانہ دلائل پر تھا۔ یعنی وہ جدید افلاطونی فلسفہ مشائیہ کے مطابق تھا۔ وہ زہد و ورع اور پاکیزگی و طہارت کی بھی دعوت دیتا رہا۔ لیکن وہ بھی مذہبی نہیں بلکہ یونان و اسکندریہ کے زاہد خشک فلاسفروں کی تعلیم کے مطابق ہے (صفحہ ۲۸-۳۲۵)

سید صاحب نے یہ جو کچھ لکھا ہے اس کی سند ہیں وہ خیام کے رسالوں کے علاوہ اس کی رباعیاں بھی پیش کرتے جاتے ہیں۔ جن کو وہ خیام کی اصلی رباعیات سمجھتے ہیں۔ خیام کے ان حکیمانہ اور فلسفیانہ خیالات کے ساتھ انھوں نے اس کے پیشرو اور معاصر حکمائے اسلام کے حکیمانہ خیالات پر

بڑی پرمغز بحث کی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔ اس وقت تک متکلمین اسلام کے مختلف فرقے ہو چکے تھے مثلاً حنبلیہ، شافعیہ، مالکیہ، حنفیہ وغیرہ۔ خیام ان میں کسی سے متاثر نہ ہوا۔ پھر حکمار کے تین گروہ ہوگئے۔ ایک وہ جو صرف حکیمانہ خیالات رکھتے تھے۔ لیکن دنیا طلب اور عیش پرست تھے جیسے بو علی سینا وغیرہ، دوسرے وہ جو کہ خیالات اور اخلاق زاہدانہ تھے۔ یہ اسکندریہ کے افلاطونی حکیموں اور یونان کے رواقی فلسفیوں کی طرح سے، حکیمانہ اصول اور خیالات کے مطابق خشک فلسفیانہ زندگی بسر کرتے تھے۔ اور ریاضات شاقہ کے ذریعے تزکیہ نفس اور ترقی روح کے مدارج ڈھونڈھتے تھے۔ ان کو فلسفی صوفی کہتے تھے۔ تیسرے وہ تھے جو فلسفیانہ خیالات کے ساتھ ایک امام کی اطاعت مطلقہ کے قائل تھے۔ وہ اس امام کی اطاعت کو نجات کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ یہ لوگ باطنیہ اور اسماعیلیہ اور تعلیمیہ کہلاتے تھے۔ خیام ان تینوں میں سے کسی میں نہ تھا وہ صوفی حکیم تھا۔ جیسا کہ اس کے رسالہ کلیات الوجود سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں سید صاحب نے حکمائے اسلام ابن سینا، فارابی اور ابن مسکویہ کے فلسفیانہ خیالات اور پھر فلسفیانہ تصوف اور مذہبی تصوف پر بڑی فاضلانہ بحث کی ہے۔ جس سے ظاہر ہوگا کہ ان موضوعات پر بھی ان کی نظر گہری تھی، ان تمام مباحث کا لب لباب یہ ہے کہ خیام صوفی حکیم ضرور تھا لیکن وہ بو علی سینا اور فارابی کے خیالات سے بھی متاثر رہا۔ وہ مسلمان بن کر زندگی بسر کرتا رہا۔

پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ اپنی رباعیات میں شراب کا ذکر بار بار کیوں کرتا رہا۔ اس کا بڑا تفصیلی جواب۔ سید صاحب نے خیام کی شراب کے عنوان سے دیا ہے۔

پہلے تو وہ یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ حافظ، ابوالحسن علی باخرزی، حکیم سنائی، ابو سعید ابوالخیر وغیرہ نے بھی شراب پر اشعار کہے ہیں۔ وہ خیام کی طرح بدنام نہیں، پھر خمریات کی بہت سی رباعیاں، دوسروں کی بھی مگر خیام کے نامہ اعمال میں داخل کر دی گئیں پھر اس کی بعض رباعیاں ایسی بھی ہیں جو بالکل سادہ اور معصوم تھیں لیکن جب یہ دوسرے نسخوں میں نقل کی گئی ہیں تو ان میں شراب کی آمیزش کر دی گئی ہے۔

خیام کی شراب کی ایک قسم، اخلاص کی بوتل میں بند ہے۔ صوفی شعراء میں یہ رسم ہوگئی تھی کہ رندی کے ان ظاہری لوازم، جام و ساغر و بادہ کو اخلاص اور باطنی نیکوکاری کے معنوں میں اور تسبیح و سجادہ اور دستار کو فریب طاقات اور تلبیس و نفاق کے معنوں میں بولیں، خیام کی بھی بہت سی رباعیوں میں یہی شراب بھری ہے۔ (صفحہ ۳۴۴)

خیام کے پیالہ میں ایک ایسی شراب بھی نظر آتی ہے، جس کا نام بادۂ حقیقت ہے، وہ شراب کی غیر مرئی و غیر محسوس حقیقت روح حق، جذبہ روحانی اور معرفت قلب کے معنوں میں بھی استعمال کرتا ہے۔ مگر عام طور سے لوگ خیام کی اس شراب کو دنیا کی لکمد رشراب سمجھتے ہیں۔ خیام جب اپنی رباعیات میں شراب، خود بادہ، صراحی، پیالہ اور گل کوزہ کا ذکر کرتا ہے تو ان سے پینے کا نہیں بلکہ دیکھنے کا کام اور جب ان کے ٹوٹنے پھوٹنے کا ذکر کرتا ہے تو ان کے ذریعے سے وہ زوال فنا اور تغیر کی تشبیہوں اور استعاروں کو ادا کرتا ہے، ان کا تعلق مستی و سرشاری سے نہیں ہوتا۔ (صفحہ ۳۵۲)

سید صاحب یہ بھی لکھتے ہیں کہ شاعر کے شعر میں ایسی لچک ہوتی ہے کہ جس مذاق کا آدمی جس خیال کو دل میں رکھ کر پڑھتا ہے، اس کے مطابق معنی، شعر میں نظر آتے ہیں، اس سلسلہ میں یہ مثال بھی دی ہے کہ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کے سامنے خیام کی رباعی پڑھی جاتی تو وہ رو پڑتے اور ان پر حال طاری ہوجاتا۔ (ص ۳۵۹)

سید صاحب نے اوپر خیام کی شراب کی قسموں کی جو نوعیت بتائی ہے۔ اس کی تائید میں اس کی رباعیات بکثرت پیش کی ہیں۔ اور اپنے دعویٰ کے ثبوت میں بعض رباعیوں کے معانی و مطالب بتا کر ان پر مدلل بحث کی ہے۔

کتاب کے آخری باب کا عنوان جعلی خیام ہے۔ اس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ بعض حلقوں میں یہ کہا جاتا تھا کہ خیام ایک لاابالی شخص تھا جو شب و روز مست پڑا رہتا تھا۔ عالم خمار میں جو کچھ بک جاتا تھا وہ رباعی بن جاتی تھی۔ وہ تناسخ کا بھی قائل تھا۔ اور وہ تمام موجودات کے ساتھ خدا کو بھی وہم قرار دیتا تھا۔

وغیرہ وغیرہ ۔ سید صاحب نے ان تمام باتوں کی تردید کی ہے۔ اور لکھا ہے کہ یہ ساری باتیں خیام پر سراسر الزام اور بہتان ہے۔ جعلی خیام میں تو یہ باتیں نظر آئیں گی۔ اصلی خیام میں نہیں پائی جائیں گی۔ اور انہوں نے کتاب کا خاتمہ، خیام کی ان ستاسیوں رباعیوں کو نقل کر کے کیا جس سے بقول ان کے قطرہ حیات ٹپکتا ہے۔

اس کتاب میں نسخہ جدیدہ رباعیات خیام کا متن بھی دے دیا گیا ہے یہ ۹۱۱ھ کے اس مخطوطہ کی نقل ہے جو مشہور کاتب سلطان علی المتوفی ۹۱۹ھ کا لکھا ہوا ہے۔ اسی کو سید صاحب نے خیام کی رباعیات کا مستند ترین نسخہ قرار دیا ہے۔ جس میں ان کے خیال میں الحاقی رباعیاں نہیں ہیں۔ آخر میں یہ کہنا ہے کہ اس کتاب کو شروع سے آخر تک پوری محنت سے پڑھنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں۔ لیکن جو بھی ارباب ذوق اس کو پوری محنت سے پڑھنے کی تکلیف گوارا کریں گے وہ اس میں سید صاحب کی ذہنی کارفرمائیوں، علمی کاوشوں اور قلمی کرشمہ سازیوں کے مختلف حصوں سے محظوظ ہوں گے۔ انتہائی عرق ریزی سے علمی تفحص، تجسس، اور تحقیق کس طرح کی جائے۔ اس کے اس میں اعلیٰ نمونے ملیں گے۔ غلط قسم کی تحقیقات کی تردید کیسے کی جاتی ہے۔ اس کی مثالیں بھی اس میں پڑھی جاسکتی ہیں۔ اگر کسی کو نجوم، ہئیت، فلسفہ اور حکمائے اسلام کے حکیمانہ خیالات سے دلچسپی ہے۔ تو یہ بھی اس کے مطالعہ سے پوری ہو سکتی ہے۔ اگر کوئی رباعی کی وجہ تسمیہ اور اس کے ارتقاء کی تاریخ اور مقبولیت کی وجہ جاننا چاہتا ہے۔ تو اس کے لیے بھی اس میں بہت سی خاطر خواہ چیزیں دستیاب ہو جائیں گی۔ اس کے ساتھ اس میں جعلی، رند لاابالی، بادہ پرست تناسخ کے قائل، خدا کے منکر، خیام کے بجائے نجوم، ریاضیات، طب اور رصد خانے کی تعمیر کے ماہر خیام کے علاوہ مسلمان نماز کا پابند، حج کا فریضہ ادا کرنے والا۔ آخری زندگی میں اللہ تعالیٰ کی بخشائش کا خواستگار اور صوفی حکیم خیام کی نئی دریافت ملے گی، اصلی خیام کو صحیح طور سمجھنے کے لیے اس سے بہتر کوئی اور کتاب نہیں ملے گی۔ پھر تحقیق و تدقیق اور باوقار انداز بیان کے جس معیار کے ساتھ یہ کتاب جانچی جائے گی۔ یہ دنیا کی اعلیٰ پایہ کی کتابوں میں شمار کیے جانے کے لائق بھی جائے گی۔ ہاں اگر نرگسیت کا نام تنقید نگاری ہے۔ اور عیب جوئی کا نام

علمی کارگذاری ہے تو اس کتاب پر بہت کچھ لکھ کر نرگسیت تنقید نگاری اور علمی کارگذاری کا ثبوت دیا جاسکتا ہے۔

اگر میری تحریر میں تکرار پیدا ہو جائے، تو اس کی معذرت کرتے ہوئے۔ آخر میں یہ کہنا ہے کہ یہ کتاب تنقید نگارانہ تحقیق اور محققانہ تنقید نگاری کی شاہکار بھی ہے، اس کی تنقید نگاری کبھی تحقیق ہو جاتی ہے اور اس کی تحقیقی کاوش کبھی تنقید نگاری کے آرٹ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس میں خیام کے مآخذ و مصادر خیام پر یورپ کے مصنفوں کی تحریروں، اس کے مولد، اس کی زندگی کے مختلف سنین کے اس کے اصلی نام اس کے تخلص، اس کی تاہل کی زندگی۔ اس کے استادوں کی نشاندہی، اس زمانہ کی علمی درسگاہوں، فلسفہ، نجوم ہئیت و طبابت میں اس کا رتبہ، اس کے مربیوں کی تفصیلات، اس کی تصانیف کی اہمیت، اس کی رباعیات کی اصلیت، اس کے مذہبی عقائد، محبت کے سلسلہ میں حکمائے اسلام کے مختلف فرقوں، رہبانی گروہوں کی قسموں، آخر میں خیام کی رباعیوں میں اس کی شراب کی نوعیت اور آخر میں حکیم خیام، صوفی خیام جعلی خیام، اور اصلی خیام پر جو ناقدانہ مباحث ہیں، وہ ان نقادوں کیلئے پیام عبرت و بصیرت ہے۔ جو شعر و ادب، افسانہ نویسی اور ناول نگاری پر ہلکی پھلکی تنقیدیں لکھ کر اپنے کو تنقید نگاری کا امام تسلیم کرانے کی فکر میں رہتے ہیں۔

پھر اسی تنقید نگارانہ تحقیق کے ذریعہ سے خیام کی جو سوانح عمری مرتب ہو گئی ہے۔ اس سے سوانح نگاری کے فن میں بھی غیر معمولی اضافہ ہو گیا ہے۔ خیام کی زندگی کے تمام پہلو سامنے آگئے ہیں۔

اس کی ولادت، وفات، تعلیم، اساتذہ، تلامذہ، شاہی درباروں سے وابستگی، اس کی قدر و منزلت، علمی سرگرمیاں، عادات و اطوار، سیرت و کردار، علمی فضائل اور شاعرانہ کمالات، جب سامنے آجاتے ہیں تو یورپین مصنفوں نے خیام کو جس رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کی تھی، اس پر خاک پڑ جاتی ہے۔ سید صاحب نے اس کو جس طرح پیش کیا ہے اس پر مسلمان اس کی ذات اور کارناموں پر بجا طور سے فخر کر سکتے ہیں، اور انہوں نے اس کتاب میں جو کچھ لکھ دیا

احمد سے بڑا محقق شاید اختلاف نہ کر سکے گا۔

جہاں تک اس کتاب کی زبان کا تعلق ہے اس میں زبان کا جاذب نظر اور دیدہ زیب موزیک تو دکھائی نہ دیگا لیکن اس میں زبان کی سنجیدگی، متانت، وزن، اور وقار کا سنگ مرمر کا ایک ایسا فرش بچھا ہوا دکھائی دے گا جس پر خوبصورت الفاظ کی مسبت کاری، حسین جملوں کی پچی کاری اور عبارت آرائی کی پرچین کاری تو نظر نہیں آئے گی، لیکن تنقید نگاری اور تحقیق کے لیے جو سنجیدہ، متین، باوزن، اور باوقار زبان ہونی چاہیے، وہی اس کتاب کی زبان ہے اس زبان میں خشکی پیدا نہیں ہونے پائی ہے بلکہ اس کی سنجیدگی و متانت ناظرین کو اپنی طرف مائل کرتی ہے۔ یہاں پر اسکے دو چار اقتباسات اس حصہ سے پیش کرتے ہیں، جس میں انھوں نے خیام کی شراب سے بحث کی ہے۔

خیام کی دوسری قسم کی شراب، اخلاص کی بوتل میں بند ہے، چونکہ زہاد و عباد کے نزدیک بادہ و مے رندی و اوباشی کی علامت سمجھی جاتی تھی، اور یہ زہاد و عباد، تمام تر تلبیس و مکر و زور اور فریب خلق میں مبتلا رہتے تھے، اس لیے صوفی شعراء میں یہ رسم سی ہو گئی تھی کہ رندی کے ان ظاہری لوازم، جام و ساغر و بادہ کو اخلاص اور باطنی نیکوکاری کے معنوں میں اور تسبیح و سجادہ و دستار کو جو زہاد و عباد کی ظاہر فریب علامات ہیں، تلبیس و نفاق کے معنوں میں بولیں، خیام کی بھی بہت سی رباعیوں میں یہی شراب بھری ہوئی ہے۔ (صفحہ ۳۴۳)

"خیام کے پیالہ میں ایک تیسری شراب بھی نظر آتی ہے جس کا نام بادۂ حقیقت ہے، وہ شراب کو غیر مرئی و غیر محسوس حقیقت، روح حق، جذبۂ روحانی اور معرفت قلب کے معنوں میں بھی استعمال کرتا ہے، وہ لوگ جو خیام کی ہر شراب کو اس دنیا کی کشید شراب سمجھتے ہیں وہ غالباً اس مصرعہ پر ایک نظر ڈالیں کہ کیا یہ شراب ظاہری طور سے پی بھی جا سکتی ہے، مجاز خود اس کی حقیقت کا پردہ کھول رہا ہے۔" (صفحہ ۳۴۵)

لوگوں کو اس کی رباعیوں میں رندی و میخواری کا ایک اور پہلو نظر آتا ہے جس میں وہ شراب و نوبہار و صراحی و پیالہ اور گل کوزہ اور ان کے ٹوٹنے پھوٹنے کا ذکر کرتا ہے لیکن حقیقت میں وہ ان سے پینے کا نہیں، بلکہ دیکھنے کا کام لیتا ہے یعنی انکے ذریعہ سے وہ زوال و فنا اور تغیر کی تشبیہوں اور استعاروں کو ادا کرتا ہے، ان رباعیوں کو مستی و سرشاری سے کوئی تعلق نہیں، یہ ایسا ہی ہے جیسے ہم قفس و صیاد و باغبان و بہار و خزاں وغیرہ سے کام لیتے ہیں۔" (صفحہ ۳۵۲)

۱؎ یہ مقالہ کل ہند انجمن ترقی اردو کے اس سمینار میں پڑھا گیا جو اس کی نگرانی میں حضرت سید شاہ [illegible] ہوا

حضرت مجدد الف ثانیؒ

اور

فیضی و ابوالفضل کے تعلقات و اختلافات پر ایک اجمالی نظر[۱]

از جناب محمد اسحاق صاحب، اسمٰعیل اسٹریٹ کلکتہ

سولہویں صدی عیسوی میں ہندوستان کی مردم خیز خاک نے کچھ ایسی نابغۂ روزگار ہستیوں کو حسن اتفاق سے ایک ہی عہد میں جنم دیا، جن کے تاریخ ساز واقعات و حالات کے بغیر برصغیر کی تاریخ پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچ سکتی۔ فرماں روائے سلطنت کی حیثیت سے جلال الدین محمد اکبر، مدبر وزیر مملکت کی حیثیت سے ابوالفضل علامی، شاعر شیوا بیاں کی حیثیت سے ابوالفیض فیضی اور تصوف و سلوک اور اسرار و معارف کے رمز شناس اور تجدید دین و اصلاح امت کے نقیب کی حیثیت سے حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ ایسی جامع صفات اور عبقری شخصیتیں تھیں کہ جن کے گوناگوں ادبی، علمی، سیاسی، انتظامی، سماجی، عسکری، اور دینی و تجدیدی کارہائے نمایاں، تاریخ کے اجزائے لاینفک بن گئے ہیں۔ اور لیل و نہار کی چار سو سالہ گردشیں بھی ان کو فراموش نہ کر سکیں، ان یگانۂ زمانہ ارباب اربعہ کا زیادہ تر قیام اکبر آباد میں رہا کرتا تھا، جو عہد اکبری میں دار السلطنت بن گیا تھا۔

ابوالفضل کی تصنیف "اکبر نامہ" کے مطابق اس کے والد ملا شیخ مبارک ناگوری نے بارھویں سن جلوس مطابق ۹۷۴ھ میں پہلی بار دربار اکبری میں باریابی کا شرف حاصل کیا۔ اس کے بعد شعر العجم حصہ سوم کے مطابق اسی سنہ جلوس میں اس کے فرزند اول ابوالفیض فیضی اور مولانا محمد حسین آزاد کی کتاب "دربار اکبری"

کے مطابق انیسویں سن جلوس مطابق ۹۸۳ھ میں اس کے فرزند دوم ابوالفضل علامی دربار میں داخل ہوئے۔
اسوقت دربار میں جو علماء و فضلاء موجود تھے، اکبر انھیں اپنی علمی بے مائگی کے باعث امام غزالی اور امام
رازی سے زیادہ عالی مرتبت اور افضل سمجھتا تھا۔ وہ اپنے دربار کے مخدوم الملک شیخ عبداللہ انصاری کا
بہت احترام کرتا تھا۔ جنھوں نے فتوی صادر کرکے فریضۂ حج کو ساقط کر دیا تھا اور ہر سال زکوٰۃ کی فرضیت
سے بچنے کے لیے اپنی ساری جمع شدہ دولت چھ ماہ کے بعد اپنی بیوی کو دیدیا کرتے۔ اور پھر چھ ماہ بعد لے لیتے
اور کہتے کہ یہ دولت مکمل ایک سال میرے پاس نہیں رہی۔ اس لئے زکوٰۃ مجھ پر فرض نہیں ہوئی۔ اس طرح
زکوٰۃ کی ادائیگی سے یہ عذر لنگ پیش کرکے بزعم خود بری الذمہ ہوجاتے۔ انھوں نے حج و زکوٰۃ کو ساقط کرکے
ایوان اسلام کے دو اہم ستونوں ہی کو منہدم کر دیا تھا۔ ان کے بعد صدر الصدور شیخ عبدالنبی کا درجہ تھا جو
سلسلۂ چشتیہ صابریہ کے مشہور شیخ طریقت حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ کے نبیرہ تھے، اور دربار
حجاز کے نامور عالم و محدث حضرت علامہ شہاب الدین احمد بن حجر مکیؒ سے حدیث کی سند رکھتے تھے۔ اور
کئی دینی کتابوں کے مصنف بھی تھے۔ ملا عبدالقادر بدایونی نے منتخب التواریخ میں لکھا ہے کہ اکبر کے بچپن کے
استاد ہونے کے ناتے شیخ عبدالنبی کو دربار میں ایسا جاہ و جلال اور اقتدار و اختیار حاصل تھا کہ سارے
ہندوستان کے علماء و مشائخ کو جاگیریں عطا کرنا۔ معافیاں دینا اور وظائف جاری کرنا ان کے دائرہ
اختیار میں تھا۔ لیکن خانوادہ گنگوہی سے نسبت و تعلق کے باوجود وہ صوفیانہ روایات روحانی خصوصیات
باطن کی روشن ضمیری اور نظر کی کیمیا اثری کے اعلی متصوفانہ اوصاف سے عاری اور عالمانہ اسلامی
اخلاق و کردار سے بھی خالی تھے۔

مخدوم الملک اور صدر الصدور کے درمیان عالمانہ فضل و کمال اور بلند سرکاری درجات کے باوجود
ہمیشہ ایسی رقیبانہ چشمک اور معاندانہ کشمکش جاری رہتی تھی کہ وہ ایک دوسرے پر تکفیر و تجہیل کے فتاوی
صادر کرتے تھے۔ ان دونوں کے حامی بھی زبان و قلم سے ایک دوسرے کے خلاف برسرپیکار رہتے تھے۔

ان کے علاوہ دربار کے تمام علماء جو زیادہ تر حنفی العقیدہ تھے۔ درباری مباحثہ و مناظرہ کے دوران آپس میں
اسقدر سوقیانہ الفاظ، ناشائستہ انداز، غیر مہذبانہ جوش و غضب اور شور و شر کا مظاہرہ کرتے کہ شاہی دربار
کے آداب کی دھجیاں بکھر جاتی تھیں۔ خود بادشاہ کو بھی ان کی یہ حرکتیں ناگوار خاطر گذرتی تھیں۔ ان تمام علماء
کی دینی بے راہ روی، قرآنی نصوص اور احکام احادیث کی خلاف ورزی، دنیاوی حرص و طمع اور
ذاتی مفاد پرستی کے منفی اثرات سے خود اکبر اعتقادی تنزل، ایمانی انحطاط اور ذہنی انتشار کا شکار
ہوگیا تھا۔ اگرچہ وہ علم سے ناآشنائے محض تھا۔ لیکن دینی شعائر پر اس کا یقین و ایمان راسخ و مستحکم تھا۔
جیسا کہ منتخب التواریخ کی جلد دوم کے صفحات ۱۲۳ تا ۲۶۲ اور جلد سوم کے صفحہ ۱۰۰ اور شاہنواز
خاں کی تصنیف "مآثر الامراء" کی جلد دوم کے صفحہ ۵۶۱ کی تحریروں میں اس کی مذہبی خوش عقیدگی،
دینی غلو و انہماک احکام شرعی کے نفاذ کی جدوجہد، علمائے ربانی سے والہانہ محبت اور اولیائے کرام
کے مزارات سے نیازمندانہ عقیدت کے بہت سے واقعات ملتے ہیں۔ جو اس کی مذہب دوستی، اسلام
پسندی اور دینداری کے بدرجۂ اتم ثبوت ہیں۔

شیخ ملا مبارک اور اس کے دونوں بیٹے فیضی و ابوالفضل اپنے علم قرآن، فہم حدیث، فقہی نکتہ شناسی،
فلسفہ و منطق کی مہارت تامہ، ذہنی دراکی۔ معاملہ فہمی۔ سیاسی فکر و نظر۔ مدبرانہ مزاج و طبیعت اور مباحثہ
و مناظرہ کی پُرتاثیر طلاقت لسانی کی بدولت درباری علماء پر حاوی ہوگئے تھے، اور بادشاہ بھی ان کی
اصابت رائے۔ فاضلانہ طرز گفتگو، دلنشیں اسلوب استدلال جدت پسند افکار و خیالات اور
وسعت مطالعہ و معلومات سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ لیکن مخدوم الملک اور صدر الصدور اور
دوسرے درباری علماء نے ان کی روز افزوں مقبولیت، تقرب شاہی اور بلندی درجات و مراتب سے
خوفزدہ ہوکر اپنے دیرینہ اثر و رسوخ کو بروئے کار لاکر ان کو پریشان کرنا شروع کیا۔ اور دربار و بیرون
دربار میں ان کو اعزاز و اکرام سے محروم رکھنے کے لئے ان کی دینی ضلالت اور اسلام دشمنی کا پرچار

کرکے ایسی نامساعد فضا اور خطرناک ماحول پیدا کر دیا کہ ان کو اپنی جان و مال کے تحفظ کی فکر لاحق ہوگئی۔ مولانا محمد حسین آزاد نے دربار اکبری کے صفحہ ۹۹ پر لکھا ہے "شیخ مبارک نے ان لوگوں کے اتنے تیر ستم کھائے تھے کہ دل چھلنی ہوگیا تھا۔ شیخ ابوالفضل اور اس کے والد ملا مبارک مخدوم الملک اور صدرالصدور وغیرہ کے ہاتھوں برسوں تک زخم کھاتے رہے۔ جو عمروں میں بھرنے والے نہیں تھے۔ مولانا محمد حسین آزاد نے دوسری جگہ لکھا ہے" ملا مبارک پر جو جو مصیبتیں مخدوم کے ہاتھوں گذری تھیں، بیٹوں کو نہ بھولی تھیں۔ انھوں نے تدارک کے لیے اکبر کے کان بھرنے شروع کئے۔ چونکہ بادشاہ پہلے ہی سے اپنے علمائے دربار سے بدظن ہو چکا تھا۔ اس لیے ان لوگوں کی چغل خوری، غیبت اور شکوہ و شکایت سے اس کی بدظنی انتہائی نفرت و بیزاری میں بدل گئی۔ بادشاہ بنیادی و اساسی اسلامی تعلیمات سے نابلد تھا۔ اس لئے ان گندم نما جو فروش علمائے سُو کی مخالفت میں شرعی قوانین، شعائر اسلامی اور دینی نظام کی افادیت، اہمیت اور ہر زمان و مکان میں ان کی موزونیت اور تطابق کے بارے میں بھی اس کا ایمان تشکک و ارتیاب کی بھول بھلیوں میں گم ہوگیا۔

دربار شاہی سے اجراء ہونے والے شاہی فرمانوں کے دُور رس اسلام دشمن اثرات اور ارتداد و الحاد انگیز نتائج نے ہندوستان میں اسلام کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا۔ لیکن یہ نقصان ان جاہ طلب علمائے سو کی سیاہ کارستانیوں سے پہنچا جو اس دین کی پاسبانی و دیدبانی اور اس کے داعی اعظم حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانشینی کے دعوی دار تھے۔ مآثر الامراء میں لکھا ہے کہ مخدوم الملک کو حج سے واپسی کے بعد ۹۹۰ھ یا ۹۹۱ھ میں اشارۂ سلطانی سے زہر ہلاہل دے کر مار دیا گیا" اور صدرالصدور نے بھی حج سے مراجعت کے بعد راجہ ٹوڈرمل کی قید میں دم توڑ دیا۔ لیکن مآثر الامراء کے مصنف کی تحقیق کے مطابق انھیں ابوالفضل نے قدیم دشمنی کے جوش انتقام میں گلا گھونٹ کر ہمیشہ کے لیے خاموش کر دیا۔ اب ملا مبارک، ابوالفضل و فیضی کے علم و فضل اور اقتدار و اختیار کے چراغ کے سامنے سارے چراغ بجھ گئے۔ لیکن بھڑکتا ہے چراغ صبح جب خاموش ہوتا ہے۔ کے مصداق ان چراغوں نے بجھتے وقت بھڑک کر خرمن اسلام میں آگ لگادی۔

ملا عبدالقادر بدایونی نے لکھا ہے کہ جب گلشن اسلام کے غنچہ وگل اور برگ و بار دین بیزاری اور الحاد کے شعلوں سے جھلس رہے تھے۔ تو ابوالفضل اکثر یہ اشعار گنگناتا ہوا نظر آتا تھا۔ ع

آتش بدو دست خویش و خرمن خویش — چو خود زدہ ام چہ نالم از دشمن خویش

کس دشمن من نیست ہم دشمن خویش — اے وائے من و دست و دشمن خویش

دیار ہند میں دین کی اس غربت اور کسمپرسی کے عالم میں خاک سرہند سے اٹھنے والا ایک نوجوان مرد توحید کا سودا دل میں محبت رسول ﷺ کا درد۔ رگوں میں فاروقی خون کا جوش، عزم و عمل لے کر پنجاب سے آکر ۹۸۰ھ میں آگرے میں فروکش ہوتا ہے۔ اس شاہین صفت اور عقابی نظر رکھنے والے مرد خدا کا نام شیخ احمد سرہندی تھا۔ جو خزینۃ الاصفیاء کے مصنف مفتی غلام سرور لاہوری کے مطابق ہندوستان کے یکتائے روزگار عالم دین حضرت علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کے عطا کردہ لقب مجدد الف ثانی سے بعد میں مشہور ہوئے۔ حضرت مجدد نے آگرے میں تبلیغ و ارشاد کے ذریعہ رفع شرک و بدعت، اصلاح معاشرہ، امر و نہی کی تلقین اور جاہ طلب علمائے دربار کی پھیلائی ہوئی گمراہیوں کا سد باب کرنا شروع کیا۔ آپ ایک اعلیٰ دینی مدرسہ کا قیام عمل میں لائے جہاں طالبان علم نے اس شمع اسلام کے گرد پروانہ وار ہجوم کیا۔ عوام کے علاوہ شہر کے علماء درباری امراء اور فوج کے اکثر اعلیٰ عہدہ داروں نے بھی آپ کے خصوصی درس و تدریس میں شریک ہونا شروع کیا۔ جلد ہی آپ کی طرز تعلیم کی افادیت انداز بیان کی جاذبیت، قرآن و حدیث کے صحیح مفہوم کی اشاعت و توضیح اور توحید و رسالت کی صحیح تعلیمات کے بارے میں شہر کے کوچہ و بازار، مسجد و خانقاہ اور مدرسہ و کتب خانے میں چرچا ہونے لگا۔ بہت سے اہل علم اور اہل باطن بھی آپ سے ملنے آئے۔ اس اثنا میں حضرت شیخ سلیم چشتی کے ایک صاحب حال خلیفہ مجذ بھی تشریف لائے۔ اور بہت دیر تک آپ کے احوال دریافت کرنے کے بعد اپنے نور باطن اور اندرونی بصیرت سے پیشین گوئی کی کہ آپ کو عنقریب انتہائی بلند روحانی کمال حاصل ہوگا۔ اور اسلام کی

نشاۃ ثانیہ کا ایک عظیم کام آپ سے لیا جائے گا۔ ۹۸۷ھ میں ملا مبارک نے ایک محضر تیار کیا تھا۔ جس میں
اکبر کو امام مجتہد واجب الاطاعت اور خلیفۃ اللہ کا لقب دیا گیا تھا۔ اور علماء کے درمیان اسلام کے نازک
مسائل و عقائد کے فقہی اختلاف کی صورت میں بادشاہ کو آخری حکم قرار دیا گیا تھا۔ حضرت مجددؒ نے رسالہ
تہلیلیہ۔ قلمبند فرمایا جس میں توحید و رسالت کی وضاحت و تصریح کر کے مسلمانوں کے عقائد و
خیالات۔ نظریات و رجحانات کی اصلاح اور دین الٰہی کی اشاعت و شیوع کو روکنے کی کوشش کی
جس کا اجراء ۹۹۰ھ میں ہو گیا تھا۔ اور جس کو ابوالفضل وغیرہ نے قبول کر لیا تھا۔

روضۃ القیومیہ رکن اول مولفہ خواجہ ابوالفیض محمد احسان میں لکھا ہے کہ فیضی و ابوالفضل نے جو
خود علوم و فنون کے بحر زخار فلسفہ و منطق کے ماہر اور شعر و ادب کے میدان کے یکہ تاز تھے، آپ کی علمیت
و فضیلت کا آوازہ سن کر ملاقات کی خواہش ظاہر کی اور آپ کی خدمت میں اپنے ایک خادم کو بھیجا۔ لیکن
آپ نے جانے سے انکار کر دیا۔ کیونکہ ان دونوں کی بدعقیدگی سے آپ ان کو ناپسند کرتے تھے، بالآخر چند روز
کے بعد فیضی و ابوالفضل خود ہی ان کی قیام گاہ پر حاضر ہو گئے۔ آپ نے نہایت شگفتہ مزاجی اور خوش اخلاقی
سے ان دونوں کا استقبال کیا اور خاطر تواضع کی۔ رخصت ہوتے وقت وہ دونوں بھائی آپ کو اپنے
یہاں آنے کی دعوت دے گئے۔ جسے آپ نے قبول کر لیا۔ اور ان کی بھیجی ہوئی سواری پر سوار ہو کر
تشریف لے گئے۔ انھوں نے اپنے محل کے دروازے پر سے نکل کر آپ کا پرتپاک خیر مقدم کیا اور
تین شبانہ روز تک آپ کو اپنے یہاں مہمان رکھا۔ اور آپ کی خاطر مدارات میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی،
ان تین شبانہ روز علمی و ادبی اور دینی و فقہی مباحث پر عالمانہ اور محققانہ انداز میں گفتگو ہوتی رہی،
فیضی و ابوالفضل آپ کے عالمانہ علوئے مرتبت، محققانہ دقیقہ رسی اور عارفانہ حقیقت شناسی کے قائل
ہو گئے اگرچہ آپ عمر کے لحاظ سے فیضی سے سترہ سال اور ابوالفضل سے تیرہ ۱۳ سال چھوٹے تھے۔ اب
آپ کے تعلقات فیضی و ابوالفضل سے روز بروز گہرے ہوتے گئے۔ خواجہ ہاشم کشمی بدخشی زبدۃ المقامات برکات احمدیہ

میں لکھتے ہیں: "ابوالفضل کے ایک شاگرد نے مجھے بتایا ایک دفعہ ابوالفضل نے اپنے ایک آشنا کو چند کلمات
لکھے جن میں اپنے مدعا کے ثبوت میں حضرت مجدد الف ثانیؒ کے کلام کو بطور سند پیش کیا۔ اور ساتھ ہی آپ کی
بہت تعریف کی جو آپ کے اجتہاد پر دلالت کرتی ہے۔"

ابوالفضل نے ۹۸۱ھ میں آیۃ الکرسی کی تفسیر لکھ کر بادشاہ کو پیش کی تھی اور ۹۸۳ھ میں سورۃ الفتح کی
تفسیر بھی لکھ کر نذر کی جس کے صلہ میں دربار شاہی میں اس کا تقرب بڑھا دیا گیا۔ فیضی نے بھی اپنے چھوٹے
بھائی کی طرح قرآن کی تفسیر "سواطع الالہام" کے نام سے لکھی جو اس کی قرآن فہمی اور اعلیٰ علمی استعداد
کا معرکۃ الآراء کارنامہ ہے۔ اس تفسیر میں اس نے بے نقطہ کے حروف استعمال کئے ہیں۔ جو اس کے
ذخیرۂ الفاظ، عربی و فارسی لغات پر کامل عبور و استحضار، بے مثال قوتِ حافظہ اور زبان و ادب پر
کامل دستگاہ کا مظہر ہے۔ اس کی اس تصنیف نے اس کے مخالفین کے اس اعتراض کا دندان شکن
جواب دیا جو اس پر علوم دینیہ کی کم مائیگی اور قرآن حکیم سے عدم اشتغال کا الزام لگاتے تھے۔
روضۃ القیومیہ کے مصنف نے لکھا ہے "فیضی کی طبیعت تفسیر بے نقطہ لکھنے کی طرف مائل ہوئی چونکہ
خود دونوں بھائی علم میں یکتائے زمانہ تھے۔ علاوہ بریں مایۂ ناز علمائے ہند مثلاً جمال لاہوری طوسی
وغیرہ کو بھی بلایا اور تفسیر مذکور کی تصنیف کی فکر کی۔ چند ایک جزو لکھے گئے۔ آخر ایک مقام پر پہنچ کر تمام
علماء اور دونوں بھائی لاچار ہو گئے۔ اور کچھ پیش نہ گئی۔ ابوالفضل نے آپ کو تکلیف دی کہ ہم دونوں
بھائی اور تمام علماء اس مقام پر مجبور ہو گئے ہیں۔ نیز اس نے اپنی عاجزی کا اعتراف کیا۔ اور عرض کی کہ
اگر آپ تحت اللفظ عبارت ہی لکھیں تو بھی ہم غنیمت سمجھیں گے۔ اور احسان مانیں گے۔ حضرت مجددؒ
نے قلم برداشتہ اس کی تفسیر نہایت فصیح و بلیغ عبارت میں لکھ دی جس پر کہ تمام بڑے بڑے علماء کا قافیہ
تنگ ہو چکا تھا۔ اور قصص اور شان نزول آیات اس قسم کے لکھے جن کی سمجھ سے تصور حیران تھا پھر تو
ہر روز اس تفسیر بے نقطہ کے دفتر کے دفتر لکھے جانے لگے۔ اس تفسیر کا اکثر حصہ یا تو حضرت مجدد الف ثانیؒ

کی تصنیف ہے یا ان کی مدد سے تصنیف ہوا۔ یہ دیکھکر ابوالفضل فیضی اور تمام علمائے ہند حیران رہ گئے۔ اور آپ کے کمال علمی اور اجتہاد کے معترف ہوئے۔

ماثر الامراء میں شاہ نواز خان نے لکھا ہے۔ "یہ تفسیر دو سال کی مدت میں ۱۰۰۲ھ میں مکمل ہوئی، اکبر نے اس کے صلہ میں فیضی کو دس ہزار روپیے دئے۔"

فیضی کی تفسیر غیر منقوط لکھنے میں حضرت مجدد کی علمی و تصنیفی امداد کے بارے میں مولانا ابوالحسن علی ندوی اپنی کتاب تاریخ دعوت و عزیمت حصہ چہارم کے صفحہ ۱۴۰ پر لکھتے ہیں۔ ایک مرتبہ فیضی کو جو اس زمانہ میں تفسیر غیر منقوط "سواطع الالہام" لکھنے میں مصروف تھے، ایک جگہ مناسب غیر منقوط لفظ ملنے میں اور مطلب ادا کرنے میں دقت پیش آئی اور قلم رک گیا، حضرت مجددؒ سے انھوں نے تذکرہ کیا۔ آپ نے مشکل کشائی فرمائی، اور فیضی کو آپ کی طبع رسا اور وفور علم کا اعتراف کرنا پڑا۔

علمائے ہند کا شاندار ماضی جلد اوّل میں مولانا محمد میاں دہلوی نے لکھا ہے "یہی زمانہ ہے جبکہ فیضی اپنی بے نقط تفسیر سواطع الالہام لکھ رہا تھا۔ مشہور ہے کہ اس تفسیر میں حضرت مجددؒ الف ثانی کی امداد بھی شریک تھی۔

خواجہ ہاشمی کشمی نے برکات احمدیہ میں، مولانا محمد میاں نے علمائے ہند کا شاندار ماضی حصہ اوّل میں اور مولوی عبدالاحد نے "مقامات امام ربانی" میں لکھا ہے کہ ایک روز حضرت مجدد الف ثانیؒ ابوالفضل کی مجلس میں تشریف فرما تھے، فلسفیوں اور انکے علوم کی صفت بیان ہونے لگی اور اس میں اس قدر مبالغہ ہونے لگا کہ بار بار علمائے دین کی توہین ہونے لگی حضرت مجددؒ جوش اسلام و دینی غیرت اور مذہبی حمیت کے باعث برداشت نہ کر سکے اور فرمایا کہ امام غزالی نے اپنی کتاب المنقذ عن الضلال میں لکھا ہے کہ فلاسفہ جن علوم کا واضع خود کو قرار دیتے ہیں۔ مثلاً الہیات، حکمت، نجوم ہیئت، اور طب وغیرہ جو دین میں قدرے کار آمد ہیں۔ وہ انھوں نے انبیائے کرام کی کتابوں اور کلام سے چرایا ہے۔ اور جو علوم ان کی سفلہ طبیعتوں کا نتیجہ ہیں۔ ان سے دین کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ آپ نے مزید فرمایا کہ امام غزالی یونانی فلسفہ کے بھی نکتہ شناس تھے۔ انھوں نے اس کے رد میں علم کلام کو اپنایا۔ اور فلسفیوں پر ان کی خدا بیزار تصنیفات، زندقہ آمیز خیالات، الحاد انگیز عقائد اور ضلالت پسند نظریات کے باعث کفر کا فتویٰ

لگاتے ہیں۔" اس کو جواب میں سنجیدہ دلائل و براہین سے تردید و تکذیب کرنے کے بجائے ابوالفضل برہم ہوگیا۔ اور کہنے لگا کہ امام غزالی نے بہت نامعقول بات کہی ہے اس کے بعد اس نے ان کی شان میں اور بھی نہایت گستاخانہ اور نازیبا کلمات کہے۔ یہ سن کر حضرت مجدد الف ثانیؒ سخت برافروختہ ہو کر اٹھ کھڑے ہوئے۔ اور کہا کہ اگر اہل علم کی صحبت کا ذوق ہے تو علماء کی توہین سے باز رہو۔" جب آپ ناراض ہو کر جانے لگے تو ابوالفضل نے اپنی غلطی کا اعتراف کرتے ہوئے معذرت کی لیکن آپ نے اس کی ایک نہ سنی اور گھر واپس چلے آئے۔ چونکہ ابوالفضل آپ کی دینی استقامت اور تبحر علمی کا قدر داں تھا۔ اس لئے اپنے بلند عہدہ شاہی کی پروا نہ کرتے ہوئے دوسرے روز آپ کی قیام گاہ پر پہنچا اور بار دیگر اپنی غلطی پر اظہار ندامت کیا، یہ واقعہ ابوالفضل کی اخلاقی بلندی، کسر نفسی اور علمائے حق کی قدر دانی کی دلیل ہے۔ اس کے بعد ان دونوں حضرات میں صلح و صفائی ہوگئی۔ اور حسب سابق آمد و رفت کا سلسلہ جاری ہوگیا۔

روضۃ القیومیہ کے مولف جو حضرت مجددؒ سے خاندانی تعلق رکھتے تھے۔ اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ یحییٰ نے والد بزرگوار سے سنا کہ ایک بار ماہ رمضان کی انیسویں تاریخ کو آسمان ابر آلود تھا۔ اکبر بادشاہ کے سوا کسی نے چاند نہیں دیکھا تھا۔ اس نے دوسرے روز عید منانے کا اعلان کر دیا۔ آگرہ کے تمام مسلمانوں نے عید منائی۔ لیکن حضرت مجددؒ نے رویت ہلال کی مستند و مصدقہ خبر نہ ملنے پر احتیاطاً کچھ خورد و نوش نہیں کیا۔ اسی روز آپ نے ابوالفضل سے ملاقات کی اس نے کہا آپ کے چہرے سے روزے کے آثار عیاں ہیں۔ آپ نے فرمایا "واقعی میں روزے سے ہوں۔" ابوالفضل نے کہا "بادشاہ نے خود چاند دیکھا، اور آج عید منانے کا اعلان کیا۔ آپ نے فرمایا "اگر واقعی بادشاہ نے چاند دیکھا تھا۔ تو پھر ایک فرد واحد کی شہادت کو شریعت تسلیم نہیں کرتی۔ اس کے علاوہ بادشاہ کی گواہی غیر معتبر ہے کیونکہ وہ دین سے منحرف ہوگیا ہے۔ ابوالفضل نے کہا قاضی کا علم کافی ہے۔ آپ نے فرمایا قاضی کا علم معاملات میں کفایت کرتا ہے نہ کہ عبادت میں۔ آخر میں ابوالفضل نے کہا ان شکوک کو جانے دیجئے۔ آج عید ہے۔ افطار کر لیجیے۔" چنانچہ پانی کا پیالہ

منگاکر آپ کے ہونٹوں کے قریب لے گیا۔ آپ نے پیالے کو جھٹکا دیا۔ جس سے سارا پانی اس کے کپڑے پر گر پڑا چونکہ وہ وزیر اعظم تھا۔ اس لئے کپڑوں کے بھیگ جانے سے بہت ناراض ہوا لیکن زبان کو کچھ نہ کہا۔ اتنے میں بہت شخصوں نے آکر چاند دیکھنے کی گواہی دی۔ آپ نے خود ہی اٹھکر پانی کا پیالہ پی لیا۔ اور روزہ افطار کیا۔

روضۃ القیومیہ میں لکھا ہے کہ چند روز کے بعد ابوالفضل اور حضرت مجددؒ میں پھر ملاقات کا اتفاق ہوا، تو اس نے دوبارہ فلسفیوں کی تعریف اور علمائے متکلمین کی توہین شروع کی اور کہا کہ خرق والتیام کے عدم کے سبب آسمان سے فرشتے نازل نہیں ہو سکتے۔ حضرت مجددؒ نے عقلی و نقلی دلائل سے ثابت کر دیا کہ فلسفیوں نے تسلیم کیا ہے کہ بے خرق والتیام فرشتہ نازل ہو سکتا ہے کیونکہ فلاسفہ و حکماء، فرشتے کو مادہ سے پاک مجردات میں شمار کرتے ہیں۔ اور ان کے جسم کو لطیف سمجھتے ہیں۔ اور متکلمین ان کے جسم کو نوری سمجھتے ہیں۔ اس لئے ان دونوں صورتوں میں آسمانوں سے نازل ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہو سکتی، چنانچہ وہ آسمانوں سے اس طرح گذر آتے ہیں۔ جس طرح انسانی نظر عینک میں سے پار ہو کر دیکھتی ہے یا روشنی شیشے میں سے گذر کر باہر آتی ہے۔ ابوالفضل نے کہا کہ ممکن ہو کہ فرشتہ نزول کرے۔ لیکن یہ کیونکر معلوم ہوا کہ ایک مقررہ شخص پر فرشتہ اترتا ہے اور اشارہ حضرت ختم النبین صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کیا جن پر حضرت جبرئیلؑ اترتے تھے۔ حضرت مجددؒ نے پوچھا کہ آپ کو کیسے معلوم ہوا کہ ابونصر فارابی اور ابن سینا حکیم تھے۔ وہ اس نے جواب دیا کہ ان کی لکھی ہوئی کتابیں اور ان کے علوم ان کی حکمت و فلسفہ پر دلالت کرتے ہیں۔" حضرت مجددؒ نے فرمایا کہ بس اسی طرح قرآن اور حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نبی تھے، اور فرشتہ حضرت جبرئیلؑ ان پر اترتے تھے۔ یہ سن کر ابوالفضل لاجواب ہو کر خاموش ہو گیا۔ حضرت مجددؒ نے قہر و غضب سے الحب للہ والبغض للہ کہکر اس کی مجلس سے اٹھ کر چلے آئے۔ اور اس کی

ترک کر دی۔ وہ کئی بار آپ کو منانے کے لیے آپ کی قیام گاہ پر حاضر ہوا۔ لیکن آپ اس کے انکار نبوت سے ایسے ناراض ہوئے کہ اسے سلام بھی نہیں کیا۔ یہ غالباً حضرت مجددؒ کی ابوالفضل سے آخری ملاقات تھی۔ اس مناظرہ کے بعد آپ نے عربی میں ایک رسالہ "اثبات نبوت" تحریر فرمایا جس میں مختلف دلیلوں سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی۔ حضرت شاہ ابوالحسن زید فاروقی نے جو خانوادہ نقش بندیہ مجددیہ کے سلسلۃ الذہب کی ایک سنہری کڑی ہیں۔ اپنی کتاب "حضرت مجدد اور ان کے ناقدین" میں اثبات نبوت کے ایک جز کا اردو ترجمہ کیا ہے۔ جس کا اقتباس درج ذیل ہے:-

"اس زمانہ میں یعنی عہد اکبری میں یہ بات میں نے دیکھی ہے کہ خود نبوت ہی کے متعلق اور پھر کسی فرد واحد کے لیے نبوت کے اثبات کے سلسلہ میں لوگوں کے اعتقاد میں فتور چلا آیا ہے۔ خرابی اتنی بڑھ گئی کہ اسلام کے وہ علماء جو شریعت کی پیروی اور رسول اللہؐ کی فرمان برداری میں ثابت قدم تھے۔ قتل کر دئے گئے اور یہ حالت ہو گئی ہے کہ حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے مکرم نام کو چھوڑا جا رہا ہے۔ جن کا نام آپ کے مبارک نام پر ہوتا ہے، اس کو بدل دیتے ہیں۔ ذبح بقر سے روکا جاتا ہے۔ حالانکہ وہ ہندوستان میں اسلام کے بڑے شعائر میں سے ہے۔ مسجدوں اور مقبروں کو توڑا جا رہا ہے۔ کافروں کے معابد اور ان کے رسم و رواج کی تعظیم کی جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ اسلام کے شعائر و اعلام کو مٹا کر کافروں کے رسوم ان کے باطل ادیان کو رائج کیا جا رہا ہے تاکہ اسلام کا نشان تک مٹ جائے۔ میں یہ بھی دیکھ رہا ہوں کہ شک اور انکار کا دائرہ پھیلتا جا رہا ہے۔ خود اطباء (علماء) بیمار ہو چکے ہیں۔ (ان میں خرابی پیدا ہو گئی ہے) اور اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہلاکت تک پہنچ گئی ہے۔ میں نے ایک ایک کے عقائد کو ٹٹولا ہے۔ اور ان سے ان کے شبہات دریافت کئے ہیں۔ ان کے دلی خیالات اور اعتقادات کی جانچ پڑتال کی ہے۔ تو اس نتیجہ پر پہنچا کہ ساری خرابی کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک عہد سے یہ زمانہ دور جا پڑا ہے۔ اور حکمائے ہند جنھوں نے فلسفہ اور کافروں کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے اور جن کو فضل و فضیلت کا دعویٰ ہے۔

(ابوالفضل کی طرف اشارہ کیا ہے) ان لوگوں نے خلق خدا کو گمراہ کیا ہے، اور تحقیق اصل نبوت اور شخص معین کیلئے اس کے ثبوت کے سلسلہ میں خود بھی بھٹکے ہیں، اور دوسروں کو بھی بھٹکایا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ حکمت و مصلحت اور مخلوق کی ظاہری حالت کو سنوارنا اور ان کو لڑائی جھگڑے اور خواہشات نفسانیہ کے انہماک سے روکنا ہی حاصل نبوت ہے۔

ابوالفضل سے حضرت مجددؒ کے مناظرہ کو ابھی زیادہ دن نہ گزرے تھے کہ اکبر کے حکم سے ابوالفضل کو دکن کی مہم پر بھیجا گیا، لیکن جب شاہزادہ سلیم نے بغاوت کی تو ۴۷ ویں سنہ جلوس میں اسے دکن سے واپس آنے کا حکم دیا گیا۔ واپسی میں ایک مجذوب نے کہا کہ راہ میں تیری جان کو خطرہ ہے اپنے ہمراہ زیادہ محافظوں کو لیکر جا، لیکن اس نے اس کی بات کی پروا نہیں کی اور تھوڑے سے سپاہیوں کا دستہ لیکر روانہ ہوا۔ ادھر سلیم نے نرسنگھ دیو کو پانچ سو سواروں کے ساتھ راہ میں ابوالفضل کو قتل کرنے کیلئے تعینات کر دیا تھا جس نے اسے دیکھتے ہی گھیر کر قتل کر دیا۔ اس کے دھڑ کو وہیں دفن کر دیا گیا اور اس کے سر کو سلیم کے پاس بھیجا جس نے اسے غلیظ نابدان میں پھینک دیا۔ شہزادہ سلیم جو تخت نشینی کے بعد جہانگیر کے لقب سے مشہور ہوا۔ اپنی تزک جہانگیری میں لکھتا ہے "ابوالفضل نے میرے والد کو یہ ذہن نشین کرا دیا تھا کہ جناب ختمی پناہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں بڑی فصاحت تھی۔ قرآن ان ہی کا کلام ہے۔ اس لیے جب وہ دکن سے آ رہا تھا۔ تو میں نے نرسنگھ دیو کو کہا کہ اسے قتل کر دے۔ اس کے بعد میرے والد اس عقیدے سے باز آگئے"۔ ماثر الامراء اور تزک جہانگیری کے انگریزی ترجمے میں جو میجر ڈیویڈ پرائس نے کیا ہے اس واقعہ کا تذکرہ ملتا ہے۔ برصغیر ہند و پاک کے عظیم محقق و مؤرخ جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن نے بھی بزم تیموریہ میں اس واقعہ کو نقل کیا ہے۔ اور میجر ڈیویڈ پرائس کے انگریزی ترجمے کا حوالہ دیا ہے۔

روضۃ القیومیہ میں لکھا ہے کہ ابوالفضل کے قتل کے بعد خان اعظم نے اس کی وفات کی تاریخ یوں لکھی ہے:

تیغ اعجاز رسول اللہ سر باغی برید

۱۰۱۱ھ مطابق ۱۶۰۲ء

اس مصرع تاریخ سے بھی انکار نبوت کی پاداش میں ابوالفضل کے قتل ہونے کی تصدیق ہوتی ہے۔

تلخیص و تبصرہ

الندیم اور اس کی کتاب الفہرست

از

محمد عارف عمری۔ دار المصنفین، اعظم گڈھ

عربی زبان و ادب اور اس کے علوم و فنون پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں اُن میں ابو الفرج محمد بن ابی یعقوب اسحاق کی کتاب الفہرست بڑی اہم ہے

اس کتاب میں چوتھی صدی ہجری کے آخر تک کی کتابوں اور ان کے مصنفین کے ناموں کا ذکر ہے۔ اس کے ہر مقالے کی ابتدا میں فنون کے متعلق بنیادی اور ضروری معلومات بیان کئے گئے ہیں۔ اس ضمن میں فنون کے آغاز، ان کے اقسام و انواع ان کی مصطلحات اور ان پر کام کرنے والے اہم اشخاص کا تذکرہ ہے۔ بحث و تدقیق میں متعدد روایتوں کو مد نظر رکھکر ان کا تقابلی جائزہ لیا گیا ہے، اور نہایت چھان بین کے بعد مؤلفین کے متعلق کوئی رائے قائم کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ صاحب کتاب الندیم نے اپنی ذاتی مشق و مہارت اور اپنی اعلیٰ علمی و تنقیدی بصیرت کی بنیاد پر ان کے متعلق کوئی فیصلہ کیا ہے یا خود ان کی تصنیفات کی روشنی میں ان کے متعلق کوئی رائے قائم کی ہے۔ زیادہ اہم مسائل کی تنقید و تحلیل بھی کی ہے۔ اور ان کا پس منظر بیان کر کے ماقبل و مابعد میں ربط پیدا کیا ہے، جس میں اس کی اصل نوعیت متعین کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ ان خصوصیات کی بنا پر بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ الندیم کی یہ کتاب ایک علمی انسائیکلو پیڈیا ہے۔ جس سے کوئی بھی صاحب علم و فضل

اور محقق و نقاد مستغنی نہیں ہوسکتا۔

الندیم کے مختصر حالات الندیم کی اس کتاب کے نام کے متعلق مورخین کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کا نام الفہرست ہے۔ گو بعض متاخرین علماء نے اس کا نام "الفہرست" بھی لکھا ہے۔ اس کے مولف کے نام پر بھی اتفاق ہے کہ وہ محمد بن اسحاق ہے۔ جس کا وطن بغداد تھا۔ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ یہ کتاب کب اور کس سنہ میں تصنیف کی گئی۔

خود اس کتاب کی ایک عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ ۳۷۷ھ سے اس کی تالیف شروع ہوئی اور دوسری عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ مولف کتاب پانچویں صدی ہجری کے وسط تک باحیات رہے۔ جب کہ دوسرے حوالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے اواخر یعنی ۳۹۲ھ یا ۳۹۹ھ میں ان کا انتقال ہوچکا تھا۔

یہ کس قدر عجیب بات ہے کہ جس شخص نے اپنی عمر کا بیشتر بہا حصہ تاریخی واقعات کی تنقید و توثیق اور صحیح و مستند معلومات اکٹھا کرنے میں صرف کیا ہو خود اس کی پیدائش اور وفات کی تحقیق نہیں ہوسکی مختلف کتابوں میں اس کے اسباب بھی ذکر کئے گئے ہیں۔

صاحب کتاب محمد بن اسحاق اپنے اصلی نام کے بجائے الندیم سے زیادہ مشہور ہوا۔ لیکن اس سلسلہ میں مؤرخین کے مابین یہ اختلاف ہے کہ یہ کنیت اسی کی تھی یا اس کے والد کی تھی، جس کی وجہ سے وہ علمی حلقوں میں۔ "ابن الندیم" کے نام سے مشہور ہوا۔ ہمارے خیال میں چونکہ الندیم کو ادب اور ادبی آثار و روایت سے غیر معمولی شغف تھا۔ اس لئے یہ صفت اسی کی ہوگی۔

الندیم کی دوسری صفت وراق بھی ہے۔ لیکن اس بارے میں تین طرح کے احتمالات ہیں (۱) کہا جاتا ہے کہ اس کے والد کتابت کرتے تھے۔ جس کے اثر سے الندیم کو بچپن ہی سے زبان و ادب اور علم و فن سے لگاؤ ہوگیا تھا۔ (۲) خود وہی کاتب تھا۔ (۳) باپ بیٹے دونوں کاتب تھے۔

بہرحال الندیم کی پیدائش اور وفات میں تمام تر اختلافات کے باوجود یہ امر قطعی ہے کہ اس کی یہ کتاب تقریباً ایک ہزار سال قبل وجود میں آئی۔

الندیم کو علوم و فنون کی تنقید و تحقیق میں اولیت کا شرف تو حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے قبل فارابی (ت ۳۳۹ھ) نے احصار العلوم اور خوارزمی (ت ۳۸۰ھ) نے مفاتیح العلوم لکھی ہے۔ لیکن ان دونوں کتابوں میں صرف موضوعات کے لحاظ سے کتابوں اور ان کے مؤلفین کے نام ہی گنا دینے پر اکتفا کیا گیا ہے۔ کتابوں کے موضوعات کی تعیین اور مؤلفین کی سیرت و شخصیت پر کوئی بحث نہیں کی گئی ہے، جب کہ الندیم نے ان تمام امور سے تعرض کیا ہے۔ اس اعتبار سے یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ الفہرست اس موضوع پر پہلی باقاعدہ کتاب ہے۔

الندیم کا طریقہ تحریر جس طرح موجودہ دور میں کتابیں مختلف ابواب و فصول پر مشتمل ہوتی ہیں اسی طرح الندیم کی یہ کتاب بھی دس مقالوں میں منقسم ہے۔ اور ہر مقالہ کے تحت مختلف فنون کا ذکر ہے مصنفین کے ذکر میں زمانہ کی ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے پھر ان کی کتابوں کے نام لکھے ہیں۔ اور مقالوں کے موضوعات پر بحث و گفتگو کی ہے۔ اہم کتابوں کے بنیادی افکار و اداروں کی وضاحت کرتے ہوئے ان کے اصل مراجع و مصادر کی نشاندہی کی ہے، جس سے زیر بحث موضوع کی نوعیت و اہمیت اور مقالات و فنون کی جامعیت پوری طرح سامنے آجاتی ہے۔ بعض مختلف الانواع فنون کا بھی ذکر ہے۔ جن کی ہر نوع نے خود مستقل فن کی حیثیت اختیار کرلی ہے۔ اس کتاب میں عموماً اہم علمی موضوعات پر تبصرہ کیا گیا ہے ہر موضوع کی ابتدا میں ایک تمہید ہے، جس میں اس موضوع پر لکھی گئی کتابوں اور ان کے مصنفین کا اعداد و شمار بھی موجود ہے۔

گوناگوں خوبیوں کے باوجود اس میں دو خامیاں بھی پائی جاتی ہیں۔

۱۔ اس کتاب کے مقالات باہم مربوط نہیں ہیں۔ پہلے مقالہ میں زبان اور دین پر بحث ہے اور دوسرے مقالہ میں نحو کے مسائل بیان کیے گئے ہیں۔ عقلاً یہ ترتیب غیر مناسب ہے۔ اگر پہلے مقالہ کے بعد

چھٹا مقالہ پھر پانچواں پھر نواں مقالہ درج ہوتا تو ترتیب زیادہ مربوط اور مناسب ہوتی۔ اسی طرح دوسرے مقالہ کے بعد چوتھا مقالہ شامل کیا جاتا تو زیادہ مناسب تھا۔ جس میں شعر اور شعراء کا تذکرہ ہے۔ اور تیسرے مقالہ کو سب سے آخر میں ہونا چاہئے تھا۔ جس میں رواۃ پر بحث کی گئی ہے۔

ممکن ہے الندیم نے اپنی یہ کتاب الگ الگ مقالات کی شکل میں لکھی ہو۔ اور اس میں منطقی ترتیب کا خیال کئے بغیر جس قدر مواد جمع ہوا ہو انھیں مقالات کی صورت میں جمع کر دیا ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعد میں ناقلین نے ترتیب بدل دی ہو۔

۲۔ اس کتاب کی دوسری خامی یہ ہے کہ اس میں ٹیکنیکل علوم کے مقابلہ میں نظری علوم کو ترجیح دی گئی ہے۔ اسی لئے متکلمین کے مباحثے اور مناظرے اور نحویوں کے اختلافات کے مقابلہ میں فن ہندسہ، ریاضی، طب اور صنعت وغیرہ کو کم اہمیت دی گئی ہے۔

اس سلسلہ میں بھی الندیم کو معذور سمجھنا چاہئے کیونکہ ممکن ہے کہ اس دور میں علوم کی کتابوں کی تالیف کا یہی انداز رہا ہو جس کی الندیم نے پیروی کی ہے۔ اور اس کا بھی امکان ہے کہ الندیم کے زمانہ میں اور اس کے پہلے کے دور میں اسی انداز تحریر کو تعلیم یافتہ طبقہ میں پسند کیا جاتا رہا ہو۔ اس طریقہ کی وجہ سے یہ خامی ضرور رہ گئی کہ تمام علوم کا احاطہ نہیں کیا جا سکا۔ چنانچہ کتاب الفہرست میں نظری علوم کے ضمن میں علم نباتات، فن زراعت اور اقتصادی علوم کا ذکر نہیں ہے، نیز بحری علوم اور حیوانات سے متعلق معلومات نہایت کم ہیں۔ جب کہ اس میں ان کے نام اور واقعات و قصص کا بکثرت تذکرہ ہے۔

ان خامیوں سے کتاب الفہرست کی اہمیت میں فرق نہیں آتا کیونکہ چند صدی پیشتر عربی ادب اس قسم کے موضوعات سے خالی تھا۔ لیکن علمی علوم سے غفلت اور بے توجہی ایک نمایاں کمی ہے۔ کیونکہ اس دور میں بھی جزیرہ نمائے عرب سے باہر عربی ادب میں ان کا وجود تھا۔

فہرست اور تنقید نگاری کتاب الفہرست میں صرف کتابوں اور ان کے مصنفین کے اعداد و شمار

اور موضوعات کی ابواب بندی ہی پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ اس میں کتابوں اور مؤلفین کے متعلق نقد و بحث اور تحقیق بھی کی گئی ہے۔ اور اس کے بعد ہی کوئی رائے قائم کی گئی ہے۔ یہ کام آسان نہیں ہے بلکہ اس کے لیے ایک لمبی اور طویل عمر درکار ہوتی ہے خصوصاً اس دور میں جب کہ سفر انتہائی دشوار تھا۔ اور نہ کتابوں کی طباعت و اشاعت کا کوئی انتظام تھا۔ اور نہ آج کی طرح نشر و اشاعت کے ادارے تھے۔ اس لیے ایسے زمانہ میں کتابوں میں حذف و اضافہ اور کمی بیشی کا بہت زیادہ امکان تھا۔

ایک فہرست نگار کے لیے کتابوں کی فہرست مرتب کرنے میں یہ امر لازمی ہے کہ وہ کتابوں کا براہ راست مطالعہ کرے یا ان کے مؤلفین سے بلا واسطہ معلومات فراہم کرے یا اس کی اصل تحریروں کو خود ملاحظہ کرے یا معتبر راویوں سے انھیں سنکر بیان کرے یا مستند مآخذ کے حوالوں سے قلمبند کرے، اس معیار پر الندیم کی الفہرست پوری اترتی ہے۔ اس میں متعدد ایسی عبارتیں ملتی ہیں جن سے مذکورہ بالا خصوصیات کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً الندیم لکھتا ہے۔

قرأت بخط ابی عبد اللہ محمد بن عبدوس الجہشیاری فی کتاب الوزراء تالیفہ (ص۱۵)	میں نے ابو عبد اللہ محمد بن عبدوس الجہشیاری کی کتاب الوزراء میں اسکی تحریر پڑھی۔
قال لی اماد المؤبذ (ص۱۵)	مجھ سے خرداماد الموبذ نے کہا۔
ورأیت انا فی زماننا عند ابی یعلی ...... مصحفا بخط علی۔ (ص۳۰)	میں نے اپنے اس موجودہ دور میں ابو یعلی کے پاس حضرت علیؓ کے ہاتھ کا لکھا ہوا قرآن مجید کا ایک نسخہ دیکھا۔
قرأت بخط ابن مقلۃ (ص۶)	میں نے ابن مقلہ کی تحریر پڑھی۔
وعن المبرد قرأت بخط	مبرد سے مروی ہے کہ اس نے ابو الحسن

ابی الحسن الخزاز - (ص ۶۳)	الخزاز کی تحریر پڑھی۔
قرأت بخط ابی الطیب اخی	میں نے شافعی کے بھائی ابو الطیب
الشافعی قال .... (ص ۲۱)	کی تحریر پڑھی وہ لکھتے ہیں ....

اس طرح کی متعدد مثالوں سے اظہار ہوتا ہے کہ الندیم نے فہرست نگاری میں یا تو اصل مآخذ کو پیش نظر رکھا ہے یا معتبر اشخاص کے حوالے سے اسے سُن کر نقل کیا ہے۔

کتاب الفہرست میں بعض ایسی عبارتیں بھی ملتی ہیں۔ جن میں مآخذ و مصادر کی کوئی تصریح نہیں کی گئی ہے۔ مثلاً

قرأت فی بعض التواریخ القدیمة (ص ۱۷)	میں نے بعض قدیم تاریخوں میں پڑھا۔
سألت رجلا من افاضلهم	میں نے ان کے (یہود) ایک عالم سے
(ص ۲۵)	دریافت کیا۔

اس طرح کی غیر متعین عبارتیں اس کتاب میں کم ہیں اور وہ کسی خاص اہمیت کی حامل نہیں ہیں۔ ان کا تعلق قدیم قوموں، یا ہلاک شدہ امتوں کے احوال و کوائف سے ہے۔ لیکن اس میں جو معلومات عربی علوم و فنون اور اسلامی روایات و افکار سے متعلق ہیں۔ ان کے مآخذ و مراجع کی صراحت کر دی گئی ہے۔ یہاں تک کہ الندیم نے زبان زد اور مشہور روایتوں کو بھی نقد و تحقیق کے بغیر قبول نہیں کیا ہے۔ روایتوں کے رد و قبول میں اس نے اپنے ذوق اور فنی مہارت سے خاص طور پر فائدہ اٹھایا ہے۔

کتاب الفہرست کی بعض نمایاں خصوصیات

الندیم کی یہ کتاب مصادر و مآخذ کی تحقیق و تنقید موضوعات کی ترتیب اور ابواب بندی کے علاوہ بعض ایسی خصوصیات کی حامل ہے۔ جن میں اسکو شرف اولیت حاصل ہے۔

(۱) اس کی ایک نمایاں خوبی یہ ہے کہ اس میں جن مصنفین اور کتابوں کا ذکر ہے۔ ان کے متعلق اس کی صراحت بھی کی گئی ہے کہ ان کے مآخذ و مصادر کیا ہیں؟ اس سے ایک مصنف کے دوسرے قدیم یا ہم عصر مصنف سے تأثر و استفادہ کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً الندیم ابن الجراح کے متعلق لکھتا ہے۔

اما ابن الجراح فصنفه صاحب	کتاب الورقہ کے مصنف ابن الجراح کی
کتاب الورقة فی اخبار الشعراء	ایک کتاب کتاب الاربعہ ہے جو ابو ہفان
فمن کتبه کتاب الاربعة علی	کی کتاب کے نہج پر ہے۔
مثال کتاب ابی هفان (ص ۱۳۲)	

ابن المراغی کے متعلق لکھتا ہے۔

وکذالک ابن المراغی وله من	اسی طرح ابن المراغی کی ایک کتاب
الکتب کتاب البهجة علی	کتاب البہجہ ہے۔ جو کتاب الکامل
مثال کتاب الکامل۔ (ص ۹۴)	کے نہج پر ہے۔

آمدی کی نسبت لکھتا ہے۔

اما الآمدی فقد کان	آمدی نے کتابوں کی ترتیب و تالیف
یتعاطی مذهب الجاحظ	میں جاحظ کے اسلوب کو اختیار کیا
فیما یعمله من الکتب (ص ۱۲۳)	تھا۔

۲- الندیم نے مؤلفین کے انداز تحریر اور طریقہ تصنیف کے اعتبار سے ان کے اقسام بیان کئے ہیں۔ اس کے نزدیک ایک مصنف یا مؤلف اپنے عصری تہذیب و ثقافت کا عکاس ہوتا ہے مصنفین کی یہ تقسیم قدماء کے یہاں بھی ملتی ہے۔ فن نحو میں کوفہ اور بصرہ کے دو الگ اسکول تھے، یہ تقسیم علاقائی اور شہری بنیاد پر کی گئی تھی، لیکن الندیم نے اس تقسیم میں مزید وسعت دی۔

چنانچہ وہ ایسے خانوادوں اور گھرانوں کا بھی ذکر کرتا ہے۔ جو علم و فضل میں امتیازی شان رکھتے تھے، مثلاً آل یزید، آل طاہر اور آل وہب۔ نیز اس نے ان مکاتب فکر کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ جن کے اشخاص و افراد اپنے استاذوں کے مخصوص نظریات کے حامل رہ کر اس پر صدیوں کاربند رہے۔

الندیم کی یہ تقسیم فقہی اور دینی امور تک محدود نہ تھی۔ بلکہ ریاضی، طب، فلسفہ، اور علوم قیافہ و نجوم کے اعتبار سے بھی اس نے تقسیم کی ہے۔

۳۔ الندیم کی اس کتاب سے فن تصنیف و تالیف کے بعض انوکھے پہلو اور گوشے بھی سامنے آتے ہیں، جن کو وہی شخص سمجھ سکتا ہے۔ جس کو الندیم ہی کی طرح مراجع و مآخذ اور کتابوں سے واقفیت ہو۔ مثلاً عبد المطلب بن ہاشم کی جانب ایک کتاب منسوب ہے، جو کہ مامون کے کتب خانے میں محفوظ تھی۔ الندیم اس کے متعلق لکھتا ہے۔

وکان الخط یشبه خط النساء (ص۶)	اس کی تحریر عورتوں کی تحریر سے ملتی جلتی ہے۔

عبد المطلب کی جانب انتساب کی صحت یا عدم صحت کے متعلق یہ مبصرانہ فقرہ بڑا اہم ہے خصوصاً ایسے دور میں جب کہ عورتوں کی تحریر و کتابت کا زیادہ رواج نہیں تھا۔ اس سے الندیم کی فہم و فراست اور ذہنی پختگی کا اندازہ ہوتا ہے، وہ حماد کے بارہ میں لکھتا ہے۔

إنه عاش إلى سنة ست وخمسين	حماد ۵۶ھ تک بقید حیات رہا... لیکن
... ولم نر لحماد کتابا و	اس کی کوئی کتاب نہیں دیکھی بلکہ لوگ اس سے روایت
إنما روى عنه الناس	کرتے تھے کتابوں کی تالیف و تصنیف کا آغاز
وصنفت الکتب بعده (ص۱۰۱)	اس کے انتقال کے بعد ہوا۔

اس سے تحریر و تدوین کے اس دور کی تحدید و تعیین ہوتی ہے۔ جس میں زبانی نقل و روایت پر لوگوں کا اعتماد اور بھروسہ کم ہو گیا تھا۔ اور کتابیں تصنیف کی جانے لگی تھیں۔

الندیم محمد بن حبیب کی کتاب القبائل الکبیر کی بابت لکھتا ہے۔

ورأیت النسخة بعینها عند أبي	اس کتاب کا جس نسخہ میں نے ابو القاسم بن
القاسم بن أبي الخطاب بن الفرات	ابی الخطاب بن فرات کے پاس دیکھا ہے
... ولهذه النسخة فهرست	... اس نسخہ کی قبائل اور جنگوں پر مشتمل
لما یحتوي علیه من القبائل	ایک فہرست تھی جو سندی بن علی وراق
والأیام بخط السندي بن علي	کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی۔
الوراق نحو خمسة عشر	
ورقة۔ (ص۱۱۹)	

ان بیان سے فن فہرست نگاری کی ابتدا کے علاوہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس فن کے موجد مصنفین نہیں ہیں۔ ان کی زیادہ توجہ علمی مواد اکٹھا کرنے، موضوعات کی تعیین اور ان کے مابین ربط و مناسبت کے اہتمام وغیرہ کی جانب مبذول رہی، البتہ فہرست نگاری کے موجد اس دور کے کاتب اور ناقل ہیں۔

الندیم نے چوتھی صدی ہجری میں آنکھ کھولی تھی۔ اس ممتاز دور میں اسلامی تہذیب اپنے اوج کمال پر پہونچ چکی تھی، اور کتابوں کی کثرت کی وجہ سے کتب خانوں کا رواج بھی ہو گیا تھا۔ نیز اصحاب علم و ثروت کے گھروں پر خاص طور سے لائبریری پائی جاتی تھی۔

الندیم نے اپنے دور کی کتابوں کا گہرا مطالعہ بھی کیا تھا۔ اور اس عہد کے علماء و فضلاء سے اسے شرف تلمذ بھی حاصل تھا۔ اس کے اساتذہ کی فہرست میں الحسن بن سوار ابن الخمار، ابو الفرج اصفہانی ابو الحسن محمد بن یوسف الناقط، ابو اسحاق السیرافی۔ اسماعیل الصفار وغیرہ کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ وہ دوسرے اصحاب علم سے بھی ملتا تھا۔ اور ان کے کتب خانوں سے

استفادہ بھی کرتا تھا۔

الندیم کی وسعتِ علم و نظر کا اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے، کہ اس نے اپنی اس کتاب میں متعدد قدیم کتابوں کی عبارتیں نقل کی ہیں، لیکن ان کے یا ان کے مؤلفین کے نام ذکر نہیں کئے ہیں، اس نے اپنی کتاب کے آخری حصہ میں چین کے بارہ میں جو معلومات تحریر کئے ہیں، وہ اس کے مطالعہ کتب کا نتیجہ ہیں۔ اس سے بعض محققین کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ الندیم نے چین کا براہ راست سفر کیا تھا۔

الندیم کو اپنے دور کے معروف طریقہ کے مطابق کوئی کتاب لکھنے کے بجائے فہرست کی جمع و ترتیب کا خیال ہوا۔ جو اس کے وسیع علم و مطالعہ کا نچوڑ اور اساتذہ سے استفادہ اور کتابی معلومات وغیرہ کا نتیجہ ہے۔

الندیم کی ایک دوسری کتاب "کتاب التشبیہات" ہے۔ جس کا ذکر یاقوت نے معجم الادباء میں کیا ہے، لیکن اس نے نہیں بتایا ہے۔ کہ وہ کس فن کی کتاب ہے اور نہ ہی اس کا کوئی نسخہ دستیاب ہے۔

(ماخوذ از العربی کویت)

خیام

(مولانا سید سلیمان ندوی کی ایک اہم محققانہ کتاب)

خیام کو خصوصیت کے ساتھ ایک باکمال رباعی گو شاعر کی حیثیت سے عالمی شہرت حاصل ہے۔ اور اس کی رباعیات کا یورپ اور ایشیا کی مختلف زبانوں میں ترجمہ ہو گیا ہے، لیکن وہ جیسا کہ مشہور ہے محض ایک باکمال رباعی گو شاعر نہیں تھا بلکہ وہ فلسفی تھا، منجم تھا، ریاضی دان تھا، ہیئت داں تھا، اور حکیم و طبیب بھی تھا، جس کی طرف شعر العجم میں خیام کے تذکرہ میں مولانا شبلی نے بھی اشارہ کیا ہے، اس کتاب میں پہلی مرتبہ اس کے سوانح و حالات کے ساتھ اس کی ان گوناگوں حیثیات پر بہت تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے، آخر میں اس کے چند نایاب فارسی و عربی فلسفیانہ رسائل کو از سر نو ایڈٹ کر کے شامل کر دیا گیا ہے اور برلن لائبریری کے رباعیات کے ایک قدیم قلمی نسخہ کی مدد سے اس کی منتخب رباعیات بھی شامل کر دی گئی ہیں، اس طرح یہ کتاب بہت ہی مفصل مجموعہ ہو گئی ہے۔

قیمت - ۴ روپیہ -

مطبوعات جدیدہ

اللمحات الی ما فی انوار الباری من الظلمات جلد اول و دوم | مرتبہ۔ مولانا محمد رئیس ندوی تقطیع کلاں۔ کاغذ کتابت طباعت عمدہ، بہتر صفحات مجموعی ۱۰۰۰، قیمت تحریر نہیں۔ پتہ

ادارۃ البحوث الاسلامیہ جامعہ سلفیہ۔ ریوڑی تالاب بنارس۔

مولانا انور شاہ کشمیری کے شاگرد مولانا سید احمد رضا بجنوری نے اردو میں انوار الباری کے نام سے صحیح بخاری کی ایک بسوط شرح لکھی ہے جو ہماری نظر سے نہیں گزری یہ کتاب اس کا جواب ہے۔ اسکی ابھی دو ضخیم جلدیں چھپی ہیں، اول الذکر کتاب حنفی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے اور اس کتاب کے مصنف اہل حدیث ہیں، انھوں نے بہت تفصیل سے اس میں محدثین کے مسلک پر عائد کئے گئے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ اس سلسلہ میں انوار الباری کے تضاد، محدثین اور امام بخاری پر نارو اطعن و تشنیع اور حنفی مسلک کی جا و بیجا تائید وغیرہ کا ذکر کر کے اس کے غیر علمی و تحقیقی انداز کو نمایاں کیا ہے۔ اور اسے اعتدال و توازن سے خالی اور صحت و اعتبار کے درجہ سے فروتر کتاب بتایا ہے۔ مصنف نے یہ بھی لکھا ہے کہ احناف اپنے مسلک کی تائید میں ضعیف و مرسل ہی نہیں موضوع حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں۔ اور اس کے مقابلہ میں صحیح و ثابت روایتوں کو ترک کر دیتے ہیں، اور خود محدثین اور امام بخاری کی مذمت و تنقیص کرتے ہیں وہ امام ابو حنیفہ کے فضائل و مناقب میں جو روایتیں پیش کرتے ہیں وہ ساقط الاعتبار ہیں نیز بعض کتابوں کو ان کی تصنیف قرار دیتے ہیں۔ دوسرے امام ابو حنیفہ کی تصنیف ہی نہیں ہیں وغیرہ لیکن ان مسائل پر بہت عرصہ سے دونوں فرقوں میں اختلافات چلے آ رہے تھے اور

لکھا جاچکا ہے، مصنف کو بجا طور پر امام بخاریؒ اور محدثین پر طعن و تشنیع کی شکایت ہے لیکن دوسروں کو یہی شکایت خود ان سے بھی ہو سکتی ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ پر طعن و تشنیع سے اپنے کو محفوظ نہیں رکھ سکے ہیں، یہ دونوں بزرگ ائمۂ دین میں ہیں۔ ان کے تفقہ و اجتہاد سے اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ مگر ان کی مذمت و تنقیص اور ان پر طعن و تشنیع کسی طرح مناسب نہیں۔ مصنف نے ایک موقع پر لکھا ہے کہ "حضرت حمادؒ کی زندگی کے آخر ۱۱۹ھ یا ۱۲۰ھ تک امام ابوحنیفہؒ کا اشتغال علم کلام سے تھا اور رفتہ رفتہ اشتغال اس کے بعد ہوا" (جلد ۲ صفحہ ۲۲ و ۶۶) مگر اس کے برعکس دوسری جگہ جو کچھ لکھا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک وہ روایتیں درست ہیں جن کا مفاد یہ ہے کہ ابتدا میں امام صاحب علم کلام اور مذہب متکلمین سے وابستہ تھے، پھر ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ کے لگ بھگ اس سے متنفر ہو کر اپنے استاد حمادؒ کی درسگاہ میں فقہ پڑھنے لگے" (جلد ۲ ص ۲۲۸ و ۲۳۶) اس قسم کی جوابی کتابیں عموماً فائدہ سے خالی اور بے نتیجہ ہوتی ہیں۔ تاہم یہ کتاب محنت و کاوش سے لکھی گئی ہے، اس سلسلہ میں مصنف نے حدیث، تاریخ، تراجم اور رجال کی بیشمار کتابیں کھنگالی ہیں، اور اس سے حدیث و رجال پر ان کی اچھی نظر کا پتہ چلتا ہے۔

بدعات اور ان کا شرعی پوسٹ مارٹم: مترجمہ مولانا رئیس الاحرار ندوی، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۸۰۰ مجلد، قیمت ۶۵ روپیہ۔ پتہ: دار المعارف، ۳۰- محمد علی بلڈنگ، بھنڈی بازار، بمبئی نمبر ۳۔

یہ کتاب شیخ احمد بن حجر قاضی شرعیہ محکمہ قطر کی عربی تصنیف "تحذیر المسلمین عن الابتداع والبدع فی الدین" کا اردو ترجمہ ہے۔ اس میں ان بدعتوں کی تردید کی گئی ہے۔ جو عقائد و عبادات میں رائج ہو گئی ہیں، حالانکہ دین کے اصل سرچشمہ یعنی کتاب و سنت میں ان کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے، مصنف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دین مکمل ہو چکا ہے، اور اب اس میں اپنی خواہش سے کسی چیز کا اضافہ

نہیں کیا جاسکتا۔ انھوں نے [illegible] سنت و بدعت کی تعریف کر کے بتایا ہے کہ دین میں وہی امور مشروع ہیں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں۔ اس سلسلہ میں صحابہ کرام اور سلف صالحین کی بدعت سے نفرت کا ذکر بھی کیا ہے، اور ان کے ظہور و شیوع کے اسباب بتاتے ہوئے بعض مسلمان فرقوں باطنیہ، شیعہ، خوارج اور منکرین حدیث کی مختلف گمراہیوں اور بدعتوں کی نشاندہی کی ہے اور بدعت کی حسنہ و سیئہ کی تقسیم کو بھی غلط قرار دیا ہے۔ اور ہر قسم کی بدعت کے ضلالت ہونے کو قطعی دلائل سے ثابت کیا ہے بدعات کی مختلف قسموں اعتقادی و عملی اور حقیقی و اضافی کی وضاحت بھی کی ہے، اس سلسلہ میں شرک و بدعت کی مختلف صورتوں استغاثہ، توسل، تاویل و تعطیل تعویذ، گنڈے، بدفالی، شگون حاضرئ ارواح اور صوفیانہ عقائد حلول، تجلی اور وحدۃ الوجود وغیرہ کی تردید کی ہے۔ اعتقادی بدعات کے ضمن میں مسلمانوں کے عیسائیوں اور دوسری قوموں کے تہواروں کو منانے اور کفار و مشرکین وغیرہ سے مشابہت اختیار کرنے اور قبروں پر تعمیر وغیرہ کا ذکر کیا ہے، عبادات میں رائج بدعتوں کے ضمن میں وضو، اذان، مسجد، نماز، جنازہ، زکوٰۃ، روزہ، حج اور عیدین وغیرہ کی مروجہ بدعتوں کا علاحدہ علاحدہ عنوانات سے تذکرہ کیا ہے، بعض خاص مہینوں اور صوفیوں کے یہاں مروجہ بدعتوں کی تفصیل بھی قلمبند کی ہے۔ اور بعض مشائخ کے بارہ میں غلو و افراط پر مبنی عقائد کو بھی کفر و بدعت قرار دیا ہے، مصنف نے بہت سی موضوع روایتیں بھی نقل کی ہیں جو خلفائے راشدینؓ اور دوسرے اشخاص نیز درود وغیرہ کے فضائل میں وارد ہیں، اس اعتبار سے اس کتاب میں بدعات کے علاوہ حدیث و اصول حدیث کے متعلق بھی مستند و مفید باتیں درج ہیں، مگر بعض مسائل میں مصنف کے نقطۂ نظر میں بڑی شدت اور افراط پائی جاتی ہے آیات و احادیث سے استنباط میں [illegible] کے بعض نتائج صحیح نہیں ہیں، بعض اور امور میں بھی انکی رائیں محل نظر ہیں لیکن یہ کتاب مفید اور اپنے موضوع پر اچھی ہے، اور اس سے مصنف کی دینی حمیت اور اخلاص کا پتہ چلتا ہے، انکا یہ جذبہ بھی لائق تحسین ہے کہ وہ دین میں کسی قسم کی مداہنت اور آمیزش کو پسند نہیں کرتے اس لیے انھوں نے مسلمانوں کو بدعات اور نفسانی خواہشات سے بچنے اور کتاب و سنت پر عمل کرنے کی پر زور دعوت دی ہے، الدار السلفیہ نے اس کتاب کو شائع کر کے مفید دینی خدمت انجام دی ہے۔ شروع میں اس کے مدیر عام مولانا مختار احمد ندوی کے قلم سے پیش لفظ بھی ہے۔

محبِ وطن اقبال :۔ مرتبہ، جناب سید مظفر حسین برنی۔ تقطیع متوسط، کاغذ، کتابت، طباعت عمدہ، صفحات ۱۰۸، مجلد مع رنگین گرد پوش، قیمت ۲۵ روپے، ناشر ہریانہ ساہتیہ اکاڈمی، چنڈی گڑھ۔

جناب سید مظفر حسین گورنر ہریانہ ضلع بلند شہر کے ایک معزز اور ذی علم گھرانے کے فرد اور خود بھی صاحب علم و ذوق شخص ہیں، تعلیم سے فراغت کے بعد وہ متعدد اہم سرکاری عہدوں پر فائز رہے، آسام کے گورنر رہنے کے بعد آج کل ہریانہ کے گورنر ہیں، ان بھاری ذمہ داریوں کو خوش اسلوبی اور نیک نامی سے انجام دینے کے ساتھ ہی وہ علم و ادب سے بھی اپنا اشتغال قائم رکھے ہوئے ہیں، علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ ان کے مطالعہ، تحقیق اور دلچسپی کا خاص موضوع ہے، ۱۹۷۳ء میں بھوپال یونیورسٹی میں "اقبال اور قومی یکجہتی" کے موضوع پر انھوں نے انگریزی میں جو توسیعی خطبہ دیا تھا، اس کا اردو ترجمہ اسی زمانہ میں چھپا تھا، اب اسے مزید حذف و اضافہ کے بعد دوبارہ شائع کیا گیا ہے، اس میں اقبال کی شاعری کے علاوہ ان کے بعض خطوط و خطبات وغیرہ کی روشنی میں انھیں ایک سچا محب وطن ہندوستانی ثابت کیا ہے۔ فاضل مصنف نے کئی عنوانات کے تحت مختلف پہلوؤں سے اقبال کی حب الوطنی کو نمایاں کیا ہے۔ پہلے یہ دکھایا ہے کہ اقبال نے ہندوستان کی قدیم تہذیب اور یہاں کے دل فریب مناظر کی عظمت کا گن گایا ہے، اس کی تعمیر و تشکیل کی تمنا پر مشتمل اشعار کہے ہیں، مختلف فرقوں اور طبقوں کو بھائی چارگی، میل جول، باہمی اتحاد و یگانگت کی تلقین کی ہے، مذہبی اور فرقہ وارانہ اختلافات کے نقصانات بتائے ہیں، اور ان پر اپنے گہرے رنج و ملال کا اظہار کیا ہے، ذہنی پستی سے نکلنے اور تعصب و فرقہ آرائی سے باز رہنے کی دعوت دی ہے اور محبت، رواداری اور خود شناسی کا پیام دیا ہے، اس سلسلہ میں اقبال کی قوم پرستی سے بیزاری کا سبب یورپ کے سفر اور اس کے مشاہدات کو بتایا ہے، ان کے خیال میں اقبال کے نزدیک یورپ کی حد سے بڑھی ہوئی قوم پرستی ہی نے استعمار، توسیع پسندی، کمزور قوموں کے استحصال اور پسماندہ ملکوں کو اپنا محکوم بنا لینے پر آمادہ کیا ہے، اس لئے وہ اس سے بیزار ہو کر بین الاقوامی نظام

اور اسلامی نظریہ حیات کی طرف مائل ہو گئے، مصنف نے ان ناقدین سے اپنا اختلاف بھی بیان کیا ہے۔ جو اقبال کی اسلامی شاعری کی وجہ سے ان کی حب الوطنی میں شک و شبہ کرتے ہیں، ان کے خیال میں اسلام سے وابستگی کے باوجود اقبال کی حب الوطنی میں فرق نہیں آیا تھا، اس بحث کے خاتمہ میں اقبال کے آخری دور کے کلام سے ان کے جذبہ حب الوطنی کی بہت نمایاں تصویر کشی کی ہے۔ دوسرے عنوان کے تحت اقبال کی وطن دوستی کے ان رخوں کو بے نقاب کیا گیا ہے، کہ انھیں ہندوستانی فکر و فلسفہ سے واقفیت تھی، اور ان کے کلام پر اس کے گہرے اثرات ثبت ہیں، وہ ہندوستان کے اوتاروں اور سنتوں کا احترام کرتے تھے، اور وطن کی تعریف میں رطب اللسان رہتے تھے، تحریک آزادی سے اقبال کے تعلق اور دلچسپی کو بھی مدلل طور پر بیان کر کے ان کے جذبہ حب الوطنی کو نمایاں کیا گیا ہے، اور اس ضمن میں ہندوستان کی غلامی پر ان کے درد و کرب کی مثالیں بھی دی گئی ہیں، انھوں نے اقبال کے محب وطن ہونے کا ثبوت بھی پیش کیا ہے کہ ان کے حلقۂ احباب میں ہر فرقہ و مذہب کے افراد شامل تھے، وہ اپنے برہمن نژاد ہونے پر فخر کرتے تھے، وہ ہندوؤں سے تعلق اور ان کی مذہبی شخصیتوں سے عقیدت کی وجہ سے ان پر کفر کا فتویٰ عائد کیا گیا تھا، آخر میں اس کی تردید کی ہے کہ نظریۂ پاکستان اقبال کی اختراع ہے، اور ان کے بعض نو دریافت خطوط سے یہ ثابت کیا ہے کہ وہ انڈین یونین کے اندر ایک ایسی خود مختار ریاست کے حق میں تھے، جو پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ، سندھ اور بلوچستان پر مشتمل ہو، ان کے نزدیک اقبال کے اس منصوبہ کو نظریۂ پاکستان سے خلط ملط کر دیا گیا ہے، لیکن مصنف نے اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے۔ اس سے پاکستان میں اختلاف کیا جا سکتا ہے، مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ اس پہلو پر اتنی وضاحت و قطعیت سے ایسی مدلل اور باوزن تحریر موجود نہیں تھی، اس حیثیت سے یہ کتاب اقبالیات کے ذخیرہ میں اچھا اضافہ ہے، اس سے لائق مصنف کے سنجیدہ اور پاکیزہ علمی و ادبی ذوق اور اقبال پر بھی نظر اور گہرے مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہے، انھوں نے اقبال کی شاعری اور ان کے افکار کے بعض پہلوؤں پر متوازن اور پُر مغز تبصرہ کر کے ایسے نکتوں کی نشاندہی کی ہے، جن کو دیکھ کر کہنا پڑتا ہے کہ ع ۔ در حیرتم کہ بادہ فروش از کجا شنید۔ انھوں نے فارسی اشعار کی شرح و ترجمانی

کا حق ادا کر دیا ہے، اور اپنے خیالات کو ایسی خوبی اور سلیقہ سے پیش کیا ہے، جس سے اظہار و بیان پر ان کی مکمل قدرت اور ذہن و دماغ کی نکتہ رسی اور دقیقہ سنجی کا پتہ چلتا ہے، انداز تحریر میں بھی شگفتگی، دلکشی اور لطافت پائی جاتی ہے، مگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اقبال وطن دوست ہونے کے باوجود پاکستان کی تحریک کے حامی ہو گئے تھے، کیوں ہو گئے۔ یہ ان کی زندگی کا متنازعہ فیہ مسئلہ بن گیا ہے مگر اس میں دو رائے نہیں ہو سکتی ہے، کہ ان کو اپنے وطن سے بڑی محبت رہی، وطن دوستی اور وطن پرستی میں فرق ہے وطن پرستی سے مراد اگر وہ نیشنلزم ہے جس کی ترویج آج کل کی جارہی ہے، تو اس لحاظ سے وہ وطن پرست نہیں ہے، مگر وطن دوست ضرور رہے، اسلام کی بھی تعلیم ہے کہ وطن کی محبت ایمان کا جزء ہے۔ شروع کے دونوں دیباچے بھی لائق مطالعہ ہیں، پہلے دیباچہ میں بھوپال سے اقبال کے تعلق پر مفید معلومات تحریر کئے گئے ہیں۔

غزالال :۔ از۔ جناب حفیظ بنارسی صاحب۔ متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت اچھی، صفحات ۲۰۸، مجلد مع مصور گرد پوش، قیمت ۵ روپیہ
پتہ (۱) بک امپوریم۔ سبزی باغ پٹنہ۔ (۲) پروفیسر حفیظ بنارسی نگی محلہ، آرہ۔

جناب حفیظ بنارسی اچھے اور صاحب ذوق شاعر ہیں، انھیں تغزل سے خاص دلچسپی اور مناسبت بھی ہے۔ اور وہ اس کی آبرو کے محافظ بھی ہیں، اس سے پہلے بھی ان کے بعض مجموعے چھپے ہیں، یہ مجموعہ صرف غزلوں پر مشتمل ہے۔ ان کی غزلیں تغزل کی پاکیزگی و دلکشی سے معمور ہوتی ہیں۔ جدید رنگ و آہنگ کے باوجود ان کا کلام موجودہ شاعری کی ناہمواریوں سے خالی ہے۔ حفیظ صاحب کی موجودہ حالات و مسائل پر گہری نظر ہے۔ اور قدرت نے انھیں دردمند دل اور ذوق سلیم بھی دیا ہے۔ اس لئے ان کی غزلوں میں انسانی دکھ درد اور موجودہ کربناک حالات کی اس طور پر تصویر کشی کی گئی ہے۔ کہ غزل کی لطافت و رعنائی میں فرق نہیں آیا ہے۔

"ض"

سلسلۂ مذہبی رواداری

تاریخ ہند کا سلسلہ اب تک اٹھائیس کتابوں تک پہنچ چکا ہے، اسی ضمن میں ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری کا بھی ایک سلسلہ ہے، جو تین جلدوں پر مشتمل ہے،

جلد اوّل اس میں مغل دور سے پہلے کے مختلف خاندانوں کے مسلمان حکمرانوں مثلاً محمد بن قاسم، محمود غزنوی، شہاب الدین غوری، علاء الدین خلجی، محمد بن تغلق وغیرہ کی مذہبی رواداری، وطن دوستی کے واقعات پیش کئے گئے ہیں قیمت ۱۲ روپے،

جلد دوم۔ اس میں مغل فرماں روا بابر، ہمایوں، سوری خاندان کے حکمراں، شیر شاہ، اسلام شاہ پھر مغل شہنشاہ اکبر، جہانگیر و شاہجہاں کی مذہبی رواداری وغیرہ کے دلچسپ واقعات قلمبند کئے گئے ہیں قیمت ۱۶ روپے

جلد سوم ہندوستان کے مغل عہد کے مشہور مورخ سر جدو ناتھ سرکار کی کتاب کا جواب خود ان کی کتاب کے حوالوں سے اس طرح پیش کیا گیا ہے، کہ اورنگزیب عالمگیر اور اس کے بعد کے مغل بادشاہوں کی مذہبی رواداری وغیرہ کی تفصیلات آگئی ہیں، مولانا شبلی کی مضامین عالمگیر، اور مولانا سید نجیب اشرف صاحب ندوی مرحوم کی مقدمۂ رقعات عالمگیر کے بعد اورنگ زیب عالمگیر پر دوسری اہم اور پر از معلومات کتاب جس میں اس کے پورے پچاس سالہ عہد حکومت و فرمانروائی کی پوری تاریخ آگئی ہے، قیمت :۔ ۳۵ روپے،

اسلام کی مذہبی رواداری:۔ اس میں مستند حوالوں سے مذہبی رواداری، غیر مسلم رعایا کے ساتھ سلوک اور ذمیوں کے حقوق کے متعلق مذہب اسلام کی تعلیمات اور ان پر مسلمانوں کے عمل کا اسوہ پیش کیا گیا ہے، (زیر طبع)

مرتبہ

سید صباح الدین عبدالرحمٰن

جلد ۱۳۷ ماہ رمضان المبارک سنہ ۱۴۰۶ھ مطابق ماہ مئی سنہ ۱۹۸۶ء عدد ۵

مضامین

مقالات